من العقايد واصول الدين يجب نصبه على الله تعالى لكونه لطفا وكون اللطف واجبا عليه قوله بل يجوز

كل موجود من الاعراض وغيرها وذلك لان المتعلق الاول للرؤية عندهم هو الوجود وهو

مشترك بين جميع الموجودات الا ان عدم وقوع رؤية بعضها كالاصوات والطعوم والروائح

والجواهر المجردة يجري مجرى العادة بوجود رؤيتها فانه تعالى اجرى عادته بوجود خلق رؤيتها فينا قوله

وجواز رؤية الصبي بقة اندلسي وذلك لان متعلق الرؤية متحقق في البقة والله تعالى قادر على

خلق رؤيتها فيه قوله والفرق بين الارادة والرضا فان الرضا عندهم ترك الاعتراض خلافا

للمعتزلة فان عندهم غير الارادة قوله من الصحيح الصحيح هو الذي اتصل اسناده بنقل العدل الضابط

الى منتهاه ولا يكون شاذا ولا معللا والحسن هو الذي فيه ضعف قريب محتمل وقال بعضهم هو الذي لا يكون

في اسناده متهم بالكذب ولا يكون شاذا ويروى من غير وجه ذلك والضعيف هو الذي لا يجتمع فيه

صفات الصحيح والحسن قوله هو في الاصل ما يعلم به الشيء سواء كان آلة في العلم او غيره وقيل العالم

في الاصل لا يطلق الا على الله تعالى والملائكة والثقلين وتناول الملوين على سبيل الاستتباع ولذلك يجمع بالواو

والنون وذو القاموس لا يجمع فاعل بالواو والنون غير العالم وغير باقي قوله وحاولوا بيان ذلك بوجوه

فصلناها في حواشي التجريد قال فيها نقلا عن الشيخ انه قال في اثبات الشفاء للمعلول ثم نقول

ان يكون ليس اي موجود وما وله عن علته ان يكون ايس اي موجودا والذي يكون للشيء في نفسه ان يكون

اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذي يكون له عن غيره فيكون كل معلول ايسا

بوجه ليس بوجه بالذات انتهى واورد عليه الشارح المحقق بان المعلول ليس ايسا بكون موجودا وما كان

ليس ان يكون موجودا ضرورة اجتماعه في كلا طرفي الوجود والعدم الى العلة ثم قال ان الممكن ليس له بالنسبة

السابقة الا امكان الوجود والعدم فلا في هذه المرتبة الوجود بحسب الامكان فان الكثير في الحدوث الذاتي

بهذا المعنى ثم والا فلا قوله وهو خلاف مذهبهم وصرائحهم فانهم صرحوا بان الواجب شاذ علة

تامة للعقل الاول وانه بسيط حقيقي لا تكثر فيه بوجه من الوجوه قوله اي وجد بعد العدم بعلة

زمانية كما هو المتبادر من البعد وهي التي لا يتخلل البعد معها بل لا بعدية بالذات كما ذهب الفلاسفة

فان هذا المعنى مجرد اصطلاح منهم ولم يوافقهم في ذلك واحد من المتكلمين والحادث بالمعنى المذكور يشمل

عندهم الزمان والحركة التي هي مقدار لها والمتحرك بتلك الحركة فان تقدم عدم الزمان على وجوده تقدم

يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتأخر كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض والحكماء لما ادعوا ان

التقدم بهذا المعنى انما يعرض لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولما بعدها ثانيا وبالعرض لم يمكنهم

ان خروجها عنه يقتضي عدم دخول ابعاضها مطلقا فيها وهو مناف لكون عصيان العاصين منها كسبا

للدخول فيها فلذا اقتصر في رفع المنافاة القول بان معصية الفرقة الناجية مطلقا مغفورة وبانتهائها

عليه ظاهر انه لا وجه لما قيل انه يجوز ان يكون الحكمة في قوله عم كلها في النار على كل واحد من كل فرقة فيكون

عم الواحدة فيعم الذي يجب الكلي قد يلزم القول بان معصية الفرقة الناجية مغفورة مطلقا قوله

ولا يبعد ان يكون المراد استقلال مكثهم اه اي لا يبعد ان يقال في ما اورد ان المراد بعدم دخول الفرقة

الناجية في النار كون مكثهم فيها قليلا بالنسبة الى سائر الفرق فان دخولهم فيها لا يكون الا من حيث

المعاصي بخلاف دخول سائر الفرق فانه يكون من حيث عقايدهم الباطلة قطعا وان كان بعضهم يدخلها

بسبب معاصيهم ايضا ولا شك ان الدخول بسبب العقيدة الباطلة يوجب طول المكث دون الدخول بسبب المعصية

على ما نبه الله المحقق الرباني ما ترون انكم تجدون وقالوا ما ادري ما انكم وما الوا وما ذكرنا ظاهر

ان من جوز دخول الفرقة الناجية في النار من حيث الاعتقاد وقال ان قلة مكثهم فيها يجب ان يكون

لامر مشترك بين جميع احادها لا يوجد في سائر الفرق وما ذلك الا الاعتقاد بانها فلو كان الاعتقاد مثلا اقرب

الى الحق وايصل الامر بتبة الحق من حيث انه يصل الامر بتبة الحق يدخل النار ومن حيث اقرب الطالحين من

سائر الاعتقادات يقل مكثه فقد بعد الحق كيف وعقايد الفرقة الناجية هي ما عليه النبي واصحابه

قوله ترغيبا في تصحيح العقايد اي عقايدهم عن استقلال المكث فيها بعدم الدخول لترغيب المسلمين بتصحيح

عقايدهم بان يتمسكوا فيها بالاحاديث الصحيحة المروية عنه عم وعن اصحابه والاسوة سلوا مع عقولهم

او مع النقل عن غير الصحابة ووجه كون القول بعدم دخول صاحب العقيدة الصحيحة ترغيبا في تصحيح

العقايد ظاهر غير محتاج الى البيان قوله وهو من رأى النبي عم مؤمنا به هذا لا يشمل الاعمى الذي هو

متفق الاتفاق كابي ام مكتوم الا ان يراد بالرؤية ما هو اعم من الحقيقي وما في حكمه ويشمل من لم يعد صحابيا

ممن ابصر النبي عم وآمن به عم ثم ارتد ومات على الردة كعبد الله بن جحش وابي حنظلة الملقب الا ان يلتزم

كونه صحابيا ويقال لا يضر في كونه صحابيا بالاطلاق الكفر اللاحق كما لا يضر ذلك الكفر السابق

وان طال زمانه قوله سواء كان في حال البلوغ اه وسواء تخلل الردة بين ايمانه عم وبين موته على الاسلام

ام لم يتخلل قوله قلت سبق في الحديث حيث قال عم الذين هم على ما انا عليه واصحابي قوله المتبعين لما روي

عن ائمتهم اي من غير اسنادهم المروي الى النبي عم واصحابه وذلك الاتباع عنهم لاجل اعتقادهم العصمة

في ائمتهم وعدم صدور الكذب والافتراء عنهم قوله وهي بالفروع اشارة الى ان الاحكام المتعلقة

بافعال المكلفين اذ نصب الامام واجب على الامة سمعا على ما ذهب اليه الاكثرون خلافا للشيعة فانها عندهم

من العقايد

القول بحدوث الزمان وتوهم عدمه على وجوده فان عدمه لما لم يكن زمانا كان تقدمه بواسطة الزمان فلو
كان عدمه سابقا على وجوده كان عدمه في زمان فكان الزمان موجودا حال عدمه وانه محال فلذلك
ذهبوا الى قدمه وقدم الحركة التي هو مقدارها وقدم المتحرك بتلك الحركة قوله فح لا يلزم الا ازلية
جنس هذا المورد ونحوه من الامور العامة المشتركة بين تلك الحادثات كالنوع والخاصة والعرض العام
يعني ان مذهبهم كون بعض اشياء من العالم قديما على ما مر تفصيله قوله فربما سوى من غير برهان
فساد لزوم عليها برهان فان ادعى الضرورة فيها توجه المنع بانه لم لا يجوز ان يكون تعاقب تلك الحادثات
بذواتها كتعاقب اجزاء الزمان ويكون هي باعتبار اجسامها قديمة مستندة الى القديم وباعتبار احداثها
بذواتها كتعاقب واسطة في حدوث الحادث نظيره ما قالوا في الحركة على ما سيظهر عن قريب وما ورد
ظهر انه لا يتوجه ما قيل انه لا بد لتقدم الحادثات بعضها على بعض من زمان لان الحادثات لها تقدم سوى
التقدم بالطبع على معلولاتها وليس ذلك الا تقدم زمان ذاتها اذ ربما اشترى وذلك لما ذكرنا من انه يجوز ان يكون
تعاقبها وعدم اجتماع سابقها مع لاحقها بذواتها لا بسبب الزمان كما مر في عدم تقدم الزمان على
وجوده قوله لان الامكان مما لا بد منه في وجوده لا يقال البناء على التجويز المذكور يكون الامكان الذي
لا بد منه في وجوده هو امكان وجوده فيما لا يزال لا امكان وجوده فيه وفي غيره فلا يلزم من انه
غير ممكن في الازل خلاف المفروض لانا نقول ان المفروض تحقق جميع ما لا بد منه في اصل وجوده من غير
تقييد لذلك الوجود بكونه لا يزال فيكون الامكان الذي هو من جملة ما لا بد منه هو امكان وجوده مطلقا
ايضا لا يخفى فان قلت كون الامكان من جملة ما لا بد منه في وجود الممكن مناف لما سبق من تحقق العلة
التامة البسيطة قلنا لا منافاة بينهما لان كون الامكان من جملة ما لا بد منه في وجود الممكن لا يستلزم
كونه جزء معتبرا في العلة التامة اذ العلة عند القائلين بجواز كون العلة التامة بسيطة هي
ما يحتاج اليه الممكن في وجوده فيكون الامكان لكونه سببا للاحتياج خارجا عن تعريف العلة
وكذا الاحتياج والتأخر والوجوب السابق والعلة التامة الغير البسيطة هي المركبة من
العلل الا ما لا بد منه مطلقا فتدبر قوله ولم يتعلق الارادة بوجوده فيما لا يزال
حاصله انه يقال ان الفاعل وهو الله مختار في جميع افعاله الصادرة عنه اتفاقا فلا بد له في ذلك
من ارادة مخصوصة في مختار الشق الثاني ونقول ان جميع ما لا بد منه في وجوده مطلقا او في وجوده في الازل
لم يكن متحققا في الازل ليتحقق فيما هو جميع ما لا بد منه في وجوده المخصوص وهو الوجود فيما
لا يزال لان نسبة الفاعل وان كانت على السواء بالنسبة الى الاوقات كلها الا ان ارادته المخصوصة

التي

التي لا بد منها يجوز ان يكون مخصصة ومرجحة للاوقات الآتية بان يكون وجوده فيها دون غيرها من الازل
وهذا بالحقيقة اختيار للاحتمال الاول من احتمالي الشق الثاني وهو ان حدوثه من غير حدوث امر آخر
ومنع للزوم كون وجود الممكن بدون تمام علته على ما يظهر بالتأمل وبما قررنا ظهر انه لا معنى لما قيل انه
على تقدير ان لا يتحقق جميع ما لا بد منه في الازل ولم يحدث حين حدوث الحادث شيء من علته فلزوم
حدوث الحادث بدون تمام علته ظ قوله وقد تعلقت الارادة بوجوده في وقت معين فلا يوجد
الآن فيه لا يقال البناء على امتناع تخلف المعلول عن علته التامة اذ لو كان مقتضى العلة التامة الازلية
وجود المعلول في وقت معين لوجب ان يكون ذلك المعلول موجودا في ذلك الوقت المعين ازلا وانما
فيلزم كون ذلك المعلول ازليا اذ لا نعني بالازلي الا ما يوجد فيه بوجه من الوجوه وهو خلاف المفروض
ويلزم ايضا اجتماع اللازم مع الازلي وانه باطل لانا نقول معنى اقتضاء العلة التامة
الازلية وجود المعلول في وقت معين اقتضاؤها مسبوقية وجود ذلك المعلول بوجوده فكونه
متحققا في الازل مناف لهذا الاقتضاء على ما اشار اليه اولا بقوله فلا يوجد الا فيه وثانيا
بقوله لم يتصور الا كونه حادثا قوله وان ارتفع انه تم لعلة وجوده فيما لا يزال فمختار انه
كذلك قيل لا يذهب عليك انه لا يجري آخر الجواب الى اختيار الشق الاول من الترديد لان الترديد
كان في الوجود الذي كان للحادث وهو الوجود فيما لا يزال ومنع استحالة تخلف المعلول عن ذات
العلة التامة مطلق انتهى وانت خبير بان الترديد في كلام الفلاسفة كان في وجود ممكن مع
قطع النظر عن كونه قديما او حادثا ولذا امكنهم الترديد في كون جميع ما لا بد منه في وجوده حاصلا
في الازل او لا مع امتناعهم عن جواز تخلف المعلول عن علته التامة مطلقا قوله ولا يلزم ازليته
واحتيج الى امر آخر اما الاول فلعدم كون تعلق الارادة متمما لعلة وجوده في الازل واما الثاني
فلكون التعلق الازلي للارادة متمما لعلة وجوده فيما لا يزال فان قلت هذا مناف لما فيه الكلام وهو
انه لم يكن جميع ما لا بد منه في وجوده متحققا في الازل قلت لا منافاة بينهما لان مراد الفلاسفة
من وجود الممكن الذي هو الدليل هو الوجود المطلق الشامل للازلي والا يزالي لا الوجود المخصوص
الذي هو الا يزالي للحادث على ما ظهر مما سبق في كلام ابن سينا والواجب وقد اشرنا اليه سابقا وظهر انه لا يلزم
من كون جميع ما لا بد منه في الوجود الا يزالي للحادث متحققا في الازل كونه متحققا لا بد منه في مطلق وجوده
او وجوده الازلي لتوهم متحققا فيه فانتفى هذا قوله يوجد المعلول بهذه الصفة اذ لو وجد بصفة
اخرى غير ما اختاره الفاعل المختار لم يكن الموجود مقتضى العلة فيكون المقتضى متخلفا عما يقتضيه

والموجود موجود ابدا بسبب يقتضيه وكلامهم قوله سواء كان مقارنا لوجوده او متأخرا عنه فانه
لا استحالة في مبنى تمسكهم والمستدل ابطل امتناع تخلف المعلول عن علته التامة من لزوم ترجح وجوده
في الوقت المتأخر على وجوده في الوقت المتقدم بلا مرجح لا يجري ههنا لكون الارادة مرجحة قوله وقد مر
ان الازل فوق الزمانية لما كان الجواب الثاني المبني على جواز تخلف المعلول عن العلة التامة في صورة لا محيص
على الوجه الاول قرر غير جار في الزمان ضرورة امتناع كون الزمان واقعا في وقت من الاوقات
اراد ان يقرره على وجه يعم الزمان فمهد لذلك بعض المقدمات ثم صرح المقصود بقوله والزمان من جملة الممكنات
وبما قررنا ظهر ان من جوز كون هذا الكلام معارضة في مقابلة المستدل او تقضا باختيار الشق الاول
من الترديد فقد جوز ما يعارضه وبنا قصر هذا الكلام كما يظهر بادنى تأمل قوله ومعنى كون الشيء ازليا ان
يكون سابقا على الزمان وذلك لما قالوا ان الازلية هي الاولية والسابقية المطلقة قوله والواجب فيه لما كان
متعاليا عن الزمان وذلك لعدم دخوله تحت تصاريف الزمان وعدم تغيره بتغيره قال الحكماء ان قدمه
الجزئيات ليس في قدمه الزمان بل هي واقعة في الدهر الذي هو وعاء الزمان قوله وليس ابتداء متوزعا
عليه اي على غيره بالزمان حتى يلزم ح كونه واقعا في الزمان على ما هو مقتضى التقدم الزماني من كون المتقدم
في زمان سابق والمتأخر في زمان لاحق فيما نحن فيه بل كون الزمان متناهيا بل تقدمه عليه تقدم بالذات
على ما سبق فاذا قيل لا شبهة في ان الارادة القديمة بذاتها اه رد لما هو مبنى هذا الجواب من جواز كون الارادة
القديمة متعلقة بوجود الممكنات الزمانية او وقائعها وبوجود الزمان متناهيا باجزاء خلاصة الايلم
قوله فقد اجيب عنه تارة بان التعلق اه والجواب الحق عنه هو ما مر من كون الارادة القديمة متعلقة
في الازل بوجود الحادث وكون القدرة مؤثرة على وفق الارادة وفعل الساعة على ارادة بيان ضعف
ما اتجاه غيره واكرد عليه قوله فلا يكفي الارادة ولا المريد اشارة بقوله ولا المريد الى ان تعلقها
الارادة اليها كتعلق المتعلقات الى المريد فلا يتأتى واحد منها بدونه واحد منها فكما ان المريد ليس حاصرا
لها لعدم كونه طرفا لسلسلتها كذلك الارادة ليست حاصرة لها لعدم كونها طرفا لسلسلتها ايضا قوله
وان صدر عما بعض من يعتد بعلمه لانا لم نر للاعتقاد وقال المحقق الشريف في حاشية شرح حكمة العين
في مبحث اثبات الوجود الذهني ان كون الماهية موجودة بوجود اخر مغاير لماهيته مستلزم للتسلسل
الوجودات الغير المتناهية بين الماهية والوجود المفروض اولا قوله واجيب بان التسلسل الذاتي
من حدوث العالم بالمعنى الاول الذي هو الشيء الاول المجموع من الوجود وذلك لان تعاقب الامور الغير المتناهية انما
يتأتى عندهم بالحركة السرمدية التي لا تتأتى الا بقدم الجسم المتحرك بتلك الحركة وحدوث العالم بالمعنى الثاني
فيكون عندهم

فيكون التسلسل اللازم منه تسلسلا في الامور المجتمعة قوله فهي ذات جهتين الاستمرار تفصيله ان الحركة
قديمة وكونها جهتي الحدوث حيثيتي ذاتها وهي كون الشيء بحال يصح ان يفرض له حالان وفي من الاوضاع غير الفرض
المفروض في الآن السابق واللاحق ويعبر عن هذا المعنى عندهم بالتوسط بين الاوضاع وهي بهذا الاعتبار
قديمة مستمرة من الازل الى الابد والثانية حيثية النسبة التي تلزمها باعتبار اضافتها الى الحدود السابقة
وهي بهذا الاعتبار حادثة ضرورة كون النسبة المفروضة بحسب القرب والبعد من النهاية المفروضة
في كل آن غير الاخرى الآن الآخر في الحركة قديمة من حيث الذات حادثة من حيث العوارض اللازمة لها فهي من حيث الذات
مستندة الى القديم ومن حيث العوارض اللازمة لها مستندة اليها الحوادث قوله وانت خبير بما سبق
بانه يمكن اه اي وانت خبير بما سبق من انه يجوز ان يجعل الامر الحادث الذي هو علة الحدوث مورد الحجج واللاحق
خبير بانه يمكن ان يكون صدور العالم مع كونه حادثا باسره وجميع اشخاصه بتجدد اجزائه واشخاصه
جنبا بان يكون اشخاصه المتجددة الحادثة باسرها متعاقبة بذواتها في الوجود والحدوث وواسطة بعضها
في صدور بعض آخر عن القديم من غير ان يكون لها بداية واللازم من ذلك ليس الا كون ذوما وهو الذي يكون
الفرد المنتشر قديما وذلك لا يستلزم الا كون الجنس ونحوه من الامور العامة المشتركة بين تلك الافراد
قديما والمستحيل فيه انما هو كون شخص من اشخاصه مخصوصه قديما وهو غير لازم قوله وقد ذهب
في بعض تصانيفه الى انه هو من المجسمة القائلين بكونه تعالى جسما ومكانا قال الاذلي في عند
بداهة العقول بين ان يقال هو موجود او يقال الطلبة في جميع الامكنة فالمراد جزء في مستدل بقوله تعالى
الرحمن على العرش استوى بكون العرش كانا الرب ولعله لما كان من القائلين بحدوث العالم وعدم كون
شخص مخصوص قديما قال بتوزعه الجنسي وتعاقب اشخاصه المتناهية قوله فكيف صدر عنه
مشابه الاجزاء وهو الحركة بعض التوسط الحاصل في الظل المنقسم بانقسام جميع الحدود فانها
بانها من الكيفيات الموجودة في الخارج السارية في جميع اجزاء المتحرك على ما يشهد به الحس وعدم انقسامها
في امتداد المسافة بانقسامها لا يقدح في كونها قطعا ومع تشابه اجزائها عدم اختلافها في سرعة وبطؤ
في امتدادها بوجه من الوجوه وبما ذكرنا ظهر بطلان ما قيل ان الحركة بعض التوسط لا يقبل القسمة اصلا
لخفي تشابه الاجزاء بهو ان الحركة لا تكون الا اشياء متخالفة سواء كانت اجزاء ولم يتخالفا ولا
يكون له اجزاء اصلا انتهى قوله فما سبب تجددها في نفسها بعينها كما ان الحوادث الجوهرية المتجددة تحتاج الى سبب
في حدوثها وتعاقبها كذلك الحركة المتجددة تحتاج في تجددها الى السبب فان قلت ان تجددات الحركة امور مفروضة
بمنزلة الحدود المفروضة في المقدار فلا يحتاج الى علة اصلا قلت انا نعلم قطعا انها ليست من الامور المفروضة

التي يجوز تعلق العقل كون وجوبه لخمسة بلا ح من الامور التي ينصف بها الاشياء في نفس الامر فيكون الحركة في نفس الامر
محتاجا الى علة قطعا قوله لزوم وجوب اجتماع الآحاد اذ يجوز ان يكون سبب تجددها وتعاقبها
امور اخر متجددة متعاقبة وسبب تجدد تلك الامور وتعاقبها امور متجددة متعاقبة اخر وهكذا الى غير
النهاية والشق بهذا الوجه جائز بل واقع عندهم قوله فلا بد لزومه من علة حادثة ضرورة احتياج الحادث
في كلا طرفي وجوده وعدم الحادث الى علة حادثة وكون الحركة لذاتها متجددة ومنقضية بكونها عبارة عن التجدد
والتقضي على ما حقق الشيخ هو لا ينافي على الشرع الجديد للتجدد بل يستلزم وعدم احتياجها في عدمها الحادث
تقضيها الى علة حادثة كما لا يستلزم ذلك عدم احتياجها في وجودها الى علة حادثة كما لا يخفى واما ما يقال
ان يجوز ان يكون نفس الحركة علة لزومها الى الابد من غير حاجة اليها في ذلك الى امر حادث وصحيح بانه لا يلزم من علية الحركة لزومها
العدم كونها ممتنعة لذاتها لان الممتنع لذاته هو ما لا يجوز له وجود اصلا لذاته لا ان يمتنع له وجود خاص نفس الحركة
مثل الوجود بعد العدم والوجود في الزمان الماضي الكائن فوقع غفلة عن لزوم اجتماع النقيضين في آن واحد لان
الذات لو كانت موجبة لزومها بعد وجودها على ما هو مقتضى العلة التامة الموجبة كانت في آن وجودها موجودة
ايضا ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته التامة الموجبة وانه جمع بين النقيضين في آن واحد واما القول
بجواز كون هذا العدم ضروريا بنفسه غير محتاج الى العلة وذلك كون وجود الحركة في الزمان التام ممتنعا
لذاته فكلام سخيف بين البطلان فان امتناع وجود الحركة في الزمان التام لو كان مستندا الى الذات كان
الذات متصفة بهذا الامتناع كانت قبل وجودها متصفة بالعدم في الزمان الذي بعد الوجود وذلك خلف
خال عن التفصيل هكذا قال الشارح العلامة في بعض تصانيفه قوله حتى يلزم التسلسل في الامور الموجودة المجتمعة البحث كما تقدم
وذلك لان عدم جزء الحركة لما كان مستمرا كان علة الموجودة مستمرة وكذا علة هذه العلة الموجودة مستمرة وهكذا
الى غير النهاية لان حدوث عدم جزء الحركة في الآن يستلزم كون حدوث علة الموجودة ايضا في ذلك الآن
وكذا حدوث علة هذه العلة الموجودة يكون في ذلك الآن وهكذا الى غير النهاية فيكون حدوث جميع تلك العلل
موجودة مجتمعة لا متعاقبة قوله لا يكون عدمه علة لعدمه لان العلول يجب وجوده عند وجود جميع علله ويمتنع
تخلفه عنها ولا يتصور حصول العدم لاحد من تلك العلل قوله فيلزم التسلسل في الموجودات التي هذه الاعدام اعدامها
وذلك لان الامر الموجود الذي هو علة لجزء ما من اعدام وجوده يكون له علة موجودة في آن حدوثه عند حدوثه ويكون
لتلك العلة الموجودة الحادثة ايضا علة موجودة حادثة عند حدوثها وهكذا الى غير النهاية فيكون جميع تلك العلل بعدم القول بالعلة
الموجودة الحادثة موجودة حين وجود هذا الامر الموجود فيكون مجتمعة في الوجود وقوله هذه الاعدام اشارة
الى الاعدام التي يكون لتلك الموجودات عند عدم هذا الامر الموجود قوله وعلى الثالث وهو ان يكون بعض علة عدم

جزء من الحركة موجودا وبعضها معدوما لا بد ان يكون في احد القسمين الذين هي الامور الموجودة التي هي
علل للبعض الموجود وتلك الاعدام التي هي علل للبعض الذي هو عدم امر موجود او كلاهما غير متناهيين
قوله وعلى الوجهين يلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة المجتمعة اما اذا كان المتناهي هو البعض
الموجود فظ واما اذا كان تلك الاعدام فلان كل عدم منها عدم جزء من اجزاء علة وجود الحادث
لما مر مرة ومنا قوله او عدم امر يستلزم حدوث امر موجود فيه اشارة الى ان المراد من الامر الموجود
في قوله وتلك العلة اما امر موجود مانع المانع وغيره لا يقال انه يجوز ان يكون عدمه لزوم امر لا
يستلزم ذلك اللزوم حدوث امر موجود منه ولا وجود امر قبل مثل عدم امر اعتباري كالامكان فان سلب لا
يستلزم الا الوجوب والامتناع الذين كل من المعقولات الثانية لانا نقول ان اللزوم الذي يكون لزومه جزء
من اجزاء الحركة يكون عدم جزء من اجزاء علة وجوده بالضرورة على ما مر ابطال الشق الثاني
الموجود الحادث الذي هو علة لوجود حادث لا يكون امرا اعتباريا قوله لا يلزم الترتيب بين تلك الموانع
لان المفروض كون كل من تلك الموانع علة لعدم جزء من اجزاء الحركة وبذلك لا يستلزم كون بعضها متوقفا على بعض
قوله تلك الموانع متعاقبة في الحدوث يعني لا يجب لزوم التسلسل المستحيل هنا كون تلك الموانع متعاقبة
بحسب الذات وتوقف بعضها على بعض الكلي في ذلك لتعاقبها زمانا بحسب الحدوث وهي متعاقبة بحسب الحدوث فان حدوث
كل واحد منها مقرون بحدوث عدم جزء من اجزاء الحركة فكلما ان حدوثات اعدام اجزاء الحركة متعاقبة بحسب الزمان
كذلك حدوثات الموانع المقرونة بها متعاقبة بحسب الزمان قوله ولا يجتمع في الوجود نقلنا الكلام آه ارواه
لم يجتمع تلك الموانع المتعاقبة بحسب الحدوث في الوجود بل كانت متعاقبة بحسب الحدوث ومنقضية بعضها
عند وجود بعض كاجزاء الحركة نقلنا الكلام الى علة عدم تلك الموانع المتعاقبة في الوجود اذ لا بد لكل
عدم حادث من علة حادثة فنقول ان علة عدم كل مانع من تلك الموانع اما وجود مانع آخر لذلك المانع
فيلزم وجود الموانع الغير المتناهية المترتبة في الحدوث المجتمعة في الوجود اما مترتبة في الحدوث فلكون
حدوث كل واحد منها مقرونا بحدوث عدم واحد من الموانع الغير المجتمعة واما اجتماعها في الوجود فلكونها
علل لاعدام الموانع الغير المجتمعة في الوجود فان تلك الاعدام مجتمعة مستمرة بالضرورة فيكون
علتها مجتمعة مستمرة ايضا دفعة اذ لا بد لحدوث هذا المانع من علة حادثة آن حدوثه وكذا لا بد
لهذه العلة الحادثة من علة حادثة في هذا الآن ايضا وهكذا الى غير النهاية فيكون جميع هذه الحدوثات
المتوقفة بعضها على بعض واقعة في آن واحد فيكون تلك العلل المترتبة في الحدوث ومجتمعة في الوجود
ولما كان العلة الموجبة لحدوث مانع الشيء مانعا لذلك الشيء كان تلك العلل الغير المتناهية موانع

ولذا عبر الشارح عن هذه بالموانع حيث قال وعلى الاول يلزم وجود الموانع المترتبة في الحدوث هكذا

محقق هذا المقام وقد زل فيه الاقدام واما عدم جزء من اجزاء علة فلكل المانع فيلزم ان يكون تحقق ذلك

المانع ووجوده موقوفا على امور غير متناهية مترتبة بحسب الذات مجتمعة الوجود وهي العلل المؤثرة التي

لا بد منها في وجود جزء من اجزاء علة وجود المانع فيلزم التسلسل في كتابه وجود الماء فان قلت انهم لا يجوز

استناد العدم الى امر موجود الى تقرير عند بعضهم ان علة العدم عدم علة الوجود وح يسقط السؤال اقول اعتبار

عدم المانع لا وجود المانع فلا حاجة الى ابطاله قلنا لا نسلم ذكر التقوف البعيدة يستطيل بالمراد

هل ان القول بتوارد الاستعدادات الحادثة لمكان بناء تمامية دليلهم وعدم جريانه في الحوادث التي

على القول بالحركة السرمدية وتوارد الاستعدادات الغير المتناهية الحادثة على المادة القديمة عند هذا القول

من جهة اجوبة دليلهم وكذا الوجه الخامس قوله قلت هذا بداهة العقل لا بداهة العقل او الكلية كون الخاص نقيضه

مع واحد منها غير سابق على كل واحد منها بالزمان بل على بعضها من بداهة العقل لا بداهة العقل لا ترجيح

القديم على كل فرد من افراد الحادث لا يستلزم الا كون القديم متحققا في الزمان السابق على كل واحد من افراد

الحادث بخصوصه ولهذا لا ينافي كون مقارنا دائما لفرد من افراده لا بخصوصه وهو المسمى عندهم بالفرد المنتشر

وباقي ظاهر الى الحال الى يجب ان يتحقق فيه سبق القديم على كل واحد من افراد الحادث هو زمان ثالث الزمان

المعين كما توهم حتى لجزم المنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد وبين السبق على كل فرد من افراد الحادث

قوله لو لزم سبق القديم على جميع ما يصدق عليه الحادث في زمان واحد فان القديم كان على هذه الحالة لا

يخلو ان يكون مقارنا دائما للفرد المنتشر ايضا قوله فان الحوادث كلا اولها لا اخرها فان قدم الاول لا

بموادها وصورها ومطلق حركاتها وقدم مطلق الزمان وقدم العناصر بموادها وامتناع تقدم القديم عنه

يقتضي حدوث الحوادث دائما على ما صرح به فان قلت ان اللازم من ذلك كون الحوادث كلا لا آخر بمعنى عدم

وقوفها عند حد لا يمكن تجاوزها عند الكونها كلا اخر بمعنى خروج جميعها الى الفعل وحصول افرادها

الغير المتناهية شيئا من الازمنة وهذا يوافق دون الاول على ما صرح به وعدم تناهي مقدور الله تعالى

وعدم تناهي مراتب الاعداد قلنا للتوهم اذ يقول على تقدير قدم العالم وابدية الزمان يكون تلك الحوادث

المتناهية حاصلة بالفعل وفوت الزمان بمعنى ان كل واحد من افرادها يكون حاصلا في جزء من تلك

الازمنة وهو الحصول في الزمان لا من ان يكون على سبيل الاجتماع او على سبيل التعاقب على ما صرح به الشارح المحقق مقتضى التعليل

قال الشيخ الرئيس قدس سره ان الماضي من الحركة موجود في الماضي من الزمان وان لم يكن موجودا في الحاضر ووجودها

المستقبل من الزمان وكذا المستقبل من الحركة موجود في المستقبل من الزمان وان لم يكن موجودا في الحاضر

والماضي

والماضي من الزمان انتهى والحق ان الممكنات المستقبلية المتصفة بالوجود الخارجي متناهية

واما على تقدير حدوث العالم وانقطاع الزمان يكون الممكنات المتصفة بالوجود الخارجي

متناهية على ما صرح به الشارح المحقق قوله والدهر وعاء الزمان قال بعض المتأخرين ان

الدهر محيط بالزمان بمعنى انه لا يوجد جزء من اجزاء الزمان الا وهو مقرون به ومع ذلك لا يوجد فيه ماض

ولا مستقبل ولا قسم يوجد بل هو امر وحداني محيط بالازل والابد كل منهما مقرون به فالازل فيه وبالنسبة

عين الابد فحينئذ يتجلى معنى قولهم هو الاول والآخر وسر كون المجرد عن جلابيب الاولية

في سلك المجردات مشاهد بين المحو والاثبات فالازمان الذاتية قوله ثم لا يخفى اذا اسلم جريان الدليل اه دفع

لما قالوا ان تجويز التسلسل في الامور المتعاقبة ليس لعدم وجود السلسلة وامتناع التطبيق فيها بل لعدم جريان

المحذور اللازم من التطبيق فيها وهو تناهي السلسلة على تقدير عدم تناهيها او مساواة الجزء للكل قوله بل الكم مطلقا

ارسطو كان منفصلا وهو العدد او متصلا كالقار وهو الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان يأتي من قبوله مساواة الجزء

للكل وذلك لان طبيعة الكم من حيث هي تقتضي القسمة الى الابعاض المتناهية التي هي آحاد بارزة بارزة بذاتها وينتفي

بانتفائها فيكون عدم ازدياده بارزة بذاتها منافيا لمقتضى طبيعته فكون الكل المستمر على الزائد بالنسبة الى جزئه

مساويا بالجزء يكون مما يأباه تلك الطبيعة وبما ذكرنا ظهر لك بالتأمل اشارة الى الدقة الى عدم الصحة

وقد سبق آنفا حال الشرط الاول من ان لا يشترط مقتضى الابراء عدم وجود الآحاد الغير المتناهية اصلا

لا على سبيل الاجتماع ولا على سبيل التعاقب بعد ما حاصله انه لا بد لحدوث الدليل من ترتب الآحاد والتقدم والتأخر

وهما متضايفان لا يمكن انفكاك احدهما عن الآخر خارجا وذهنا فاذا كان الآحاد الغير المتناهية مجتمعة

الوجود كان التقدم والتأخر بينها ايضا مجتمعين غير منفك احدهما عن الآخر فكما لا يمكن تحقق التقدم و

التأخر الا بتحقق موصوفيهما فان كان تحقق الآحاد الغير المتناهية على سبيل التعاقب بحيث كون تقدمها وتأخرها

مجتمعة في الخارج بالضرورة لا في الذهن لعدم اقتدار الذهن على الاحاطة بالا تناهي فيلزم كون التأخرات

منفكة عن التقدمات هكذا نقل هذه الافادة اقول هذا الفساد اما اولا فلانه على تقدير تمامه يدل على عدم

تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض وهو خلاف ما اتفقوا عليه بل يدل على نقيض ما ادعاه من جواز الامور الغير

المتناهية المتعاقبة كما لا يخفى واما ثانيا فلان انفكاك احدهما عن الآخر في التقدم والتأخر الزمانيين انما

يتصور اذا كان تحقق موصوف احدهما في زمان سابق وتحقق موصوف الآخر في زمان آخر فتحقق التقدم

والتأخر الزمانيين لا منافيهما على ما لا يخفى قوله وعلى هذا الشرط اعتقد والى قولهم بقدم تناهي النفوس الناطقة

الجودة القائلون بقدم العالم النافون للتناسخ قائلون بقدم نوع الانسان وتعاقب افراده الى غير النهاية

وبقاء نفوسها الناطقة بعد المفارقة عن الابدان قوله بل لم ان يدفعوا ذلك له ليس لهم ان يدفعوا
جريان الدليل في الآحاد الغير المترتبة بان يدعوا عدم كفاية الاجمال في غير المترتبة وكفايته في المترتبة فان
هذا الادعاء وحكم بل لهم ان يدفعوا ذلك بانه يظهر في السلسلة الغير المترتبة انتقال الزيادة الى الطرف اللا
تناهي لجواز كون تلك الزيادة مستمرة في الاوساط غير منتقلة منها الى الطرف الغير المتناهي وذلك لعدم
اتساق نظامها لجلاف السلسلة المترتبة فانها لا يستمر الزيادة في الاوساط بل تنتقل
بمجرد تطبيق المبدأ على المبدأ الى الطرف المقابل فيظهر الانقطاع قوله والمجموع الذي ينتهي اليه سلسلة المجموعات
دفع لما يورد هنا من ان اللازم من التطبيق بين المجموعات انما هو تناهي المجموعات لانها بمنزلة الآحاد المترتبة
ولا يلزم منه تناهي آحاد المجموع الاول كيف وكل من تلك المجموعات مشتمل على آحاد غير متناهية ووجه الدفع
يلزم تناهي آحاد المجموع الاول ايضا وذلك لان المجموع الذي ينتهي اليه السلسلة المجموعات يكون لا محالة مجموعا
لا يكون بعده مجموع آخر وذلك هو الاثنان في المجموعات الموجودة في السلسلة وذا المجموع الاول ينتهي بوحدة
متناهية لا الاثنين فيكون المجموع الاول متناهيا قوله فتنطبق السلسلة المبتدأة من الواحد فينتهي الى
مجموع لا يكون فوقه مجموع آخر فيكون آحاد ذلك المنتهى اليه متناهية ايضا قيل تصريح بالاستلزام وابطال الغير المتناهي
وجه لا يحتاج الى التطبيق وامثاله وهو ان يقال لو وجد الامور الغير المتناهية مترتبة او غير مترتبة
لا تتجاوز نسبة القلة من الواحد والكثرة من الغير المتناهي مراتب التزايد والتناقص يجب ان يكون غير متناهية
مع انها محصورة بين الجملة الغير المتناهية التي هي الكل والواحد انتهى اقول لا وجه لهذا الوجه اذ من المعلوم
ان الجملة الغير المتناهية التي هي الكل ليست طرفا للسلسلة مراتب التزايد والتناقص فان تلك المراتب
للمجموعات الغير المتناهية التي هي الكل فكما ان الكل لا يكون طرفا لاجزائه كذلك لا يكون طرفا لعوارضه اجزائه
ولعل منشأ هذا القول توهم كون الكل هنا واقعا في امتداد سلسلة الاجزاء الزائدة بعضها على
بعض الى غير النهاية وظاهر انه ليس كذلك بل هو يشتمل عليها مندرج كل واحد منها فيه واتصافه بعدم التناهي
ليس الا باعتبار عدم تناهي اجزائه المتزايدة بعضها على بعض وعدم انتهائها الى حد وايضا القول بعدم
تناهي مراتب التناقص في السلسلة المفروضة بط قطعا كيف وهي منتهية من جهة التناقص والتنازل
الى الواحد ايضا وذهنه كما اعترف به هذا القائل وجعله مبنى دليله ولعل منشأ هذا القول توهم استلزام كون
عدد النواقص غير متناهية كون مراتب نقصها غير متناهية مع عدم علاقة الاستلزام بينهما او تخيل
السلسلة المفروضة الغير المتناهية بالاجسام القابلة للانقسام الغير المتناهية على سبيل التناقص
عند الكل مما تتألف من الجزء الذي لا يتجزى وتركب الاجسام منها مع ظهور الفرق قوله فان قلت انما يلزم ما ذكرت

من جواز اجراء الدليل في المقرر بما وزيت استحالة عليه لو كان العدد مركبا من الاعداد التي تحته اذ لو جاز
مركبا منها لم يكن هناك مجموعات ولا يتحقق الاثنين والثلثة وما فوقهما اذ يتصور هناك التطبيق قوله
فيتعدد تمام ماهية بشيء واحد وذلك لان المعنى كتمام ماهية الشيء الا مجموع اجزائه الكافية ومعوده فلو كان
العشرة مركبة من جميع الاعداد التي تحتها كان مجموع الخمسين اللتين تحتها تمام ماهيتها لصدق كونهما
في حصولها وكذا كان كل واحد من مجموع الاربعة والستة ومجموع الثلثة والسبعة ومجموع الاثنين و
الثمانية ومجموع الواحد والتسعة تمام ماهيته كما لما ذكرنا بعينه وظاهر ان كل واحد من تلك المجموعات مخالف
ومغاير للاعداد فوقها من جميعها ملزوم لكونها متعددة الماهية وباقي ما ظهر انه لا يتوجه ما قيل انه لا يلزم
من تركبها من جميع الاعداد التي تحتها كونها ذاتا ماهيات متعددة بل اللازم من تركبها من امور متخالفة الحقيقة
كالجسم المركب من العناصر الاربع المتخالفة الحقيقة وانما يلزم تعدد ماهيتها اذا كانت مركبة تارة من خمسة
بخصوصها وتارة من اربعة وستة بخصوصها وهكذا انتهى واما ما قيل انه لا استحالة في كون الشيء الواحد
ذا ماهيات متخالفة اذا كانت تلك الماهيات مشتملة بعضها على بعض على سبيل التبادل كما في فلا نحن فيه فبحث
آخر لا يضر الحق المحقق كما لا يخفى قوله وح يكون كل مرتبة من الاعداد نوعا آخر مما يزاحم ابتداء المراتب
بخصوصية المادة فقط لا بصورة مغايرة لصورة مواد ها فيكون دخول الوحدات في العدد هو بعينه دخول
الاعداد التي تحته قيل اذا ان العدد يجب ان يكون له صورة نوعية وراء الوحدات وذلك لان الوحدات
يصدق عليها انها وحدة اذ كل كما يصدق على واحد منها انه الكم كذلك يصدق على كثير منها على ما حقق
الشيخ الفلاسفة في حواشي على شرح التجريد وظاهر انما يصدق عليه الوحدة لا يصدق عليه الكم لو لم يكن
الوحدة نحو الكم فلا يكون الوحدات بنفسها عددا او كما منفصلا بل لا بد لها في ذلك من صورة نوعية
فثبت وجوب كون الكم عدد ذا صورة نوعية انتهى خلاصة قوله وانت خبير بانه لا منافاة بين صدق
الوحدة على الوحدات وبين صدق الكم عليها لا صدق الوحدة عليها انما هو بقيد الكثرة اعني انها وحدات
كثيرة على ما حققه الشيخ في حواشي على شرح التجريد وظاهر ان صدق الوحدة عليها بهذا القيد لا ينافي صدق الكم
عليها وكونها عددا بل يحققهما كما لا يخفى انما المنافي لهما كونها واحدا بقيد الوحدة وليس كذلك قوله
ويكون هذا من خواص الكم المنفصل او يكون كونه كما مرتبة من مراتب الزيادة والنقصان نوعا آخر بسبب
ازدياد الاجزاء المادية ونقصانها من خواص الكم المنفصل فان مراتب الاجزاء المقدارية التي يشتمل
عليها اقسام الكم المتصل من الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان وغيرها متخالفة بالماهية لما تقرر
عندهم ان القسمة الفرضية في المقادير المتصلة انما يكون الى اجزاء متساوية في الماهية صرح

بذلك الشق العلامة في حواشي شرح التجريد في بحث العلة والمعلول **قوله** ثم عدم تركب العدد من
الاعداد التي تحته اه يعني انه لا حاجة لنا في اجراء هذا الدليل على التقرير المذكور على التزام كون
العدد مركبا من الاعداد التي تحته واثبات عدم كون مراتب الاعداد ذاتية نوعية بل يكفينا فيه كون
معروض العدد مركبا مما تحته من العددات المعروضة لتلك الاعداد ولا يتوجه على هذا التركب
المنع المتوجه على تركب العدد مما تحته فانا نعلم بديهة ان مجموع زيد وعمرو اعني معروض الاثنينية الكلية
الاثنينية الذي لا صورة نوعية له قطعا مغاير لمجموع زيد وعمرو وخالد اعني معروض الثلثية الثلثية و
غير خارج عنه ولا يتوجه ايضا منع كون تلك المعروضات موجودة فان مكابرة مخالف لحكم العقل
على ما سبق **قوله** وعن مجموع ا ب ج فلو لم يكن مجموع ا ب ج موجودا فسلسلة العلل مغاير الكل
واحد واحد من الآحاد لما كان لما اختاره بعض المحققين وجه **قوله** على ما فصلناه في بعض رسائلنا
وهو الرسالة النورية في اثبات الواجب حيث قال فيها انه يجوز ان يكون ما فوق المعلول الاخير الى غير
النهاية علة للمجموع وهو معلول لما قبله بمرتبة الى غير النهاية وهكذا انتهى فلو لم يكن معروض العدد
مركبا من المعروضات التي تحته ولم يكن تلك المعروضات موجودات اخر متغايرة واحد واحد من آحاد
السلسلة لما كان لتجويز هذه البرهان كون المجموع علة للمجموع وجه ولما كان لاختيار هذه الرسالة
فيكون جزء الذي هو ما فوق المعلول الاخير علة للمجموع وكونه معلولا لما قبله بمرتبة وهكذا الى
غير النهاية ايضا وجه هكذا ينبغي ان يقرر هذا الكلام **قوله** وما ينوهه منا ان ليس هناك الا الآحاد
اشارة الى ما زعمه صدر المتألهين من ان ذات المركب بعينه هي الآحاد الهيئة الاجتماعية والمجموع الصوري
لم يكن هناك شيء آخر فلا يكون معروض الاعداد التي تحته عددا موجودا فلا يجري الدليل على ما بيناه
من التقرير في الامور الغير المتناهية ووجه الرد ان العقل يحكم بالبديهة انه اذا وجد اثنان كزيد وعمرو
يكون هناك امر موجود ثالث هو مجموع زيد وعمرو اعني معروض الاثنينية ضرورة وجود الكل عند وجود
جميع اجزائه فكذا اذا وجد ثلث كزيد وعمرو وخالد يكون هناك امر موجود رابع هو مجموع زيد وعمرو وخالد
اعني معروض الثلثية وهكذا فاذا وجد امور غير متناهية يكون معروض الاعداد الغير المتناهية موجودة
فيها فيجري فيها الدليل وههنا شبهة مشهورة لا بد من التعرض لها وهي انه اذا كان وجود الاثنين
مستلزما لوجود امر ثالث هو معروض الاثنينية وكذا اذا كان وجود الثلث مستلزما لوجود امر رابع
هو معروض الثلثية وهكذا الى غير النهاية لزم ان يكون وجود الاثنين مستلزما لوجود امور غير
متناهية وذلك لان وجود الاثنين يكون مستلزما لوجود معروض الثلثية ووجود معروض الثلثية

يكون مستلزما

يكون مستلزما لوجود معروض الاربعة وهكذا الى غير النهاية فيكون وجود الاثنين مستلزما لوجود امور
غير متناهية لان المستلزم للمستلزم المشتق مستلزم لذلك الشيء اقول في الجواب ان وجود الامر الرابع الذي هو
معروض الثلثية اعتباري محض لا تحقق له في الخارج اصلا لانه محصل من اعتبار كل واحد من آحاد الاثنين فيه
مرتين مرة بالانفراد ومرة في ضمن الاثنين وعند حصول المحصل من اعتبار امر فيه مكررا يكون اعتباريا محضا
انتهى اقول وانت خبير بما فيه فان القول بوجود الامر الرابع في الخارج ليس باعتبار انه كذلك الواقع بل باعتبار انه
لازم مما ذكر من ضرورة وجود الكل عند وجود جميع اجزائه ومن كون وجود الاثنين مستلزما لوجود معروض الثلثية و
ان كون الرابع اعتباريا محضا في الواقع لا يقدح في لزوم كونه موجودا فيه مما ذكر فالحق في الجواب ان يخصص
الاجزاء في المقدمة الضرورية القائلة بوجوب وجود الكل عند وجود جميع اجزائه بالاجزاء المتباينة التي يمكن انفكاك
كل منها عن الاخرى في الذهن فظ ان اجزاء الرابع ليس من هذا القبيل ضرورة امتناع تصور الكل منفكا عنه الخ **قوله**
فان قلت فيما ذكرت اولا من بطلان الامور الغير المتناهية مطلق ايلزم ان يكون معلولات الله متناهية اي
بحسب وجودها في علم الله فيلزم ان يكون علمه به تعالى متناهية كمعلوماته والا لم يكن معلوماته متناهية بحسب
هذا الوجود بل كانت غير متناهية بحسب انتفض البرهان بان يكون غير متناهية وتخلف مقتضاه عنه فلا مقتضا
بطلان الامور الغير المتناهية مطلقا سواء كانت موجودة في الخارج او في العلم هكذا ينبغي ان يقرر هذا الكلام **قوله**
وتحقيق علم الله يقتضي بسطا في الكلام قد حققناه في رسالتنا في اثبات الواجب تعالى وصفاته العلى و
بسطناه هنا كبسطا فليرجع اليها **قوله** فان قلت معلوماته تعالى غير متناهية وذلك لاحاطة علمه
الا بالممكنات الغير المتناهية الموجودة والمعدومة **قوله** يكون الممكنات المتصفة بالوجود الخارجي متناهية
يشير بهذا القول الى ان جريان التطبيق في المعلومات انما يتأتى اذا كانت غير متناهية بحسب الوجود ولا يكفي فيه
كونها غير متناهية بحسب ذواتها وانفسها فيكون الممكنات الغير المتناهية الموجودة معلومة له تعالى لا تنتقض
هذا البرهان **قوله** فانها ليست غير متناهية بحسب ذواتها وانفسها حتى يقال ان عدم وقوفها عند حد لا يقتضي كونها غير
متناهية بالفعل وذلك لان عدم وقوفها عند حد لا يقتضي الا كونها متجددة دائما بحسب عدم كون الاوقات
الآتية الابدية خالية عن تجدد جملة متناهية منها وظاهر ان دوام كونها متجددة بهذا المعنى لا يقتضي كون كل
واحد من آحادها الغير المتناهية متجددة بالفعل بل انما يقتضي ان يكون بعضها متجددا بالفعل والمستلزم
لبلوغ مجموع الآحاد المتصفة بالوجود الخارجي مبلغ اللانهاية هو الاول دون الثاني فجاز ان اذا كان
العالم قديما ولم يكن الحوادث المتصفة بالوجود الخارجي مبدأ فان تجددها في جانب المبدأ يكون بتجدد كل واحد من
آحادها الغير المتناهية الماضية بالفعل فيكون مجموع الآحاد المتصفة بالوجود الخارجي بالغة مبلغ اللانهاية

فيجي فيها التطبيق خذ هذا البيان وعدّه من سوانح الزمان ... وفيما ذكرنا وهو جواز كون علمه تعالى اجماليا ودفعا
متعلقا بالمعلومات الغير المتناهية الموجودة والمعدومة في الخارج المتحدة في الوجود عنده تعالى وبحسب
علمه يخلص عن ذلك ويلزم كون التعلق بين العالم والمعدوم الصرف وجه الخلوص هو ان تعلق علمه تعالى بالمعلومات
المعدومة في الخارج على جواز ان لا يكون تعلقنا بالمعدومات الصرفة لم يكن تعلقه بها تعلقا بالمعدوم ... الذهنية
المتحدة في الوجود ... فيلزم المحذور وهو عدم كون الله تعالى عالما لو لا الحواس ... في وجه حقق
في موضعه ان العلم الاجمالي علم بالغفر فيل اما حاصل ان لا حاجة في الجواب عن لزوم كون معلومات الله متناهية
الى التزام كون علمه تعالى بها علما اجماليا حتى يحتاج الى اثبات كونه علما بالمعدوم بل يمكن ان يقال كما ان ذاته تعالى
نحيط بجميع الزمان وجميع الازمنة حاضرة عنده مع جميع الزمانيات كلا في وقته ونسبته الى الجميع على السواء
كذلك صفاته تعالى ليست بزمانية اضافية كانت او حقيقية فيتعلق الاضافة الازلية تعلق الازلي بجميع
المعلومات فيما لا يزال كما يقول الفلاسفة بان علمه تعالى حضوري الى جميع المعلومات حاضرة عنده من الازل الى الابد
في وقته والحضور ليس الا حضور اضافة وهذا الجواب من سوانح الوقت ولعل هذا هو ما اخذه الشيخ ان
... الى ان فيه اشتراك ... هذا السابق لا يصلح الجواب اذ فيه اعتراف بما يدعيه السائل من عدم بطلان
وجود الامور غير المتناهية مصنف وذلك لان بناءه على ادعاء كون المعلومات والحوادث اليومية الغير المتناهية موجودة
في الخارج في زمنه غير متناهية موجودة حاضرة كلها منها بجميع اجزائها انفسها عنده تعالى ازلا وابدا انحصر
موجود الصرف في شيء عنده تعالى بديهي البطلان فضلا عن حضوره ازلا وابدا بل بناء على ادعاء اجماعي ذلك الاجزاء
في الوجود الخارجي على ما يفهم على استاملي وايضا كون ذاته تعالى بحيث يكون جميع الزمانيات مع ازمنتها حاضرة عنده
يفتقر الى اثبات صفة العلم وادعاء عدم كونها زمانية ومما ذكرنا ظهر جواز كون جميع اسماء الحسنى ... وهو
التعقل البسيط اي حاصله ان تقرير عندهم ان علوم النفوس وتعقلها بالاشياء فايضة ومستفادة من
المبادي العالية وبرهانه ان المستفاد منها هو العلم الاجمالي فلو لم يكن علم الاجمالي علما بالعقل لم يكن النفوس عالمة
بالاشياء وهذا قول ايضا هو بعينه متفاوت منها ... قالوا والتعقل الاجمالي المبادي هو الخلاق للصور التفصيلية
في الخارج فلو لم يكن العلم الاجمالي علما بالعقل لم يكن هو في المبادي العالية خلاقا للصور التفصيلية في الخارج
ضرورة ان خلقه وايجاده ايضا حتى يتميز ... العلم ... التعقل الاجمالي فينا ايضا مبدأ للصور التفصيلية
في اذهاننا فلو لم يكن التعقل فينا علما بالعقل لم يكن منه مبدأ ... ثم اقول كما ان البعد الذي منشأه
... ليس الا تكرار جامد ... وجود متعددة بحيث لم يتولد عنه ... العقل ... وكذا في بعض ما يكون ان يتشبث
وبعض ... العقول المشوبة بالاوهام فتميل الامر ... الامتداد الزماني في تقدم بعض اجزائه

على بعض

على بعض وتقدم الواجب ... عليه الا ان يبين حال الامتداد وكيفية تقدم بعض اجزائه على بعض وتقدم الواجب
عليه على وجه لا يسع للتشبث به واحواله الى الركون اليه بحال الحد لكل مقدمات وقد لا كان البعد الكمي في
متناه او ... اشار بقوله فيما بعد وهذه مقدمات الا احضها الزكي وهكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام
... الا اذا كان ذلك ... موجود في كل الواحد عنده ... السيال الذي هو موجود في الخارج ومنطبق على الحركة
... الموجودة في الخارج فانه كما ان ... الحركة ... في الخيال الحركة ... الفقه كذلك ... لان
السيال ... الامتداد الغير المتناهي ... الخيال وظن ان هذه الحركة الموجودة لا يتأتى الا
قد يتحرك بها فهذا الامتداد الغير المتناهي وان لم يكن موجودة في الخارج لكن ارتسامه في الخيال ... الذي
يقتضي وجود الحركة والتحرك الموجودين فيتبع الشيخ ... الحقيقة منه لهذا الاقتضاء ... واذا كان الزمان
متناهيا لم يكن شيء قبل ان قبليته زمانية لا ... ان الزمان غير متناه فلا يتصور كون شيء قبل بل الاجل
اذ لا يكون ... قبل زمان يوجد القبل فيه ويتقدم بسبب وجوده فيه عليه ... لان الكمال غير متناه اي عدم
كون شيء من الخلاء والملاء عندهم فوق الجسم ... الذي هو فلك الافلاك ليس لا اجل ان الكمال وهو البعد
والفضاء غير متناه ضرورة كون الابعاد متناهية بل الاجل ... فان الفوق انما يتحدد ويتعين
وتسطح المحدب بالوهم كما ان التحت انما يتحدد بمركزه وهو مركز الارض ... فالابعاد متقومة على الزمان لا الزمان ... اي
ليس كل ... عليه تقدم زماني ليستلزم هذا ان يكون قبل الزمان زمان ويكون الزمان محدد الى غير النهاية وذلك
لا ... كونه متواليا عن الزمان غير ... يبعد ان يقال انما ... الكمال ... قسما
... التقدم ... الاقسام ... وكذلك كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فلا تقدم لا يجامع التقدم
... المتأخر وليس ... التقدم ... وفوق التقدم ... الزمان ... الزمان متصلا
واحدا وكون اجزائه متساوية في ذاته وعدم اولوية عليه بعضها البعض دون العكس ولا ... اجزائه في التفصيل ولا بالرتبة لعدم ترتب اجزائه حسا ولا عقلا ومن ذلك امكنهم القول ... الزمان وتقدم
عدم ... ما ذكر ... قولوا ان هذا التقدم تقدم زماني ... اجزاء الزمان ... الزمان ... وقوع فيها ... الزمان ... غير زماني لا يتصور تقدمه على وجوده ... الامكان قبل وجود الزمان ... الى الوجود
الطارئ ... الوجود ... الفناء ليس ... لعدم مطلق ... عدما سابقا او لاحقا ... الاكاذيب اثبات كون
العالم حادثا مغنيا عن اثبات كونه ... الفناء ... الخلاف ... الفلاسفة ... في وقوع
فناء ... عن العدم ... الاحتمال ... عليه ... العدم ... لا يحقق ... السابق ... عليه
احدهما ... عليه الآخر ... كان ... الوجودات ... الاشياء المحسوسة ليست الا الوجودات التي ... شخص

وإما متعددة أو كما لو جوزت الخ للشيء المرئية والخيالات المتعددة أو كالأظلال المرئية وقبله الا ضلوا عليها
قال بعض النور في كلامه في الكشف وهو خبر لا أو عكس سائر أما أو ظلال وجاء أما اتفق عليه الأولون هو أن جميع
الممكنات هالكة لا وجود لها حقيقة إنما الموجود الوجود هو الله تعالى يتجلى كما يتجلى الشخص الواحد في مرايا متعددة وينبغي
جهة الوجود تسمى هذا التجلي ومن هذه الجهة يطلق عليها لفظ الموجودات قال البيضاوي عند قوله تعالى ويبقى وجه ربك
ذو الجلال والإكرام الآية ولو استقرت جهات الموجودات وتفحصت وجوهها وجدتها هالكة
ذاتية في حد ذاتها إلا وجهه الذي هو جهة استقراره ثم أشار إلى مسألة أخرى غير متعلقة بالمقام
وعدمه الخ أجمع أهل الحق على أن الجسم مقدور وفي هذا الإجماع بعض المجموعين الإجماعين الأولين قال لكنه لم يسلم
على ذلك فيه هنا تعليلية لا ظرفية إذ لا معنى لكون النظر في نفس معرفة الله غير واجب إلا في قوله كما في قولهم
عذبت امرأة في هرة إذ لا جاء جسم هرة استدعى إلى ما يبعد حمل في هنا على التعليلية لأن البساطة العقلية
بمعناها الأبرهان بنفي المانع من التحديد إنما هو البساطة العقلية دون الخارجية والثابت بالبرهان هو البساطة
الخارجية دون العقلية فيجوز كونه مركبا من الأجزاء العقلية وتحديده بها قال الشريف في بعض تصانيفه ويمكن
أن يستدل على نفي التركيب الذهني بأن وجود الجنس والفصل واحد وهي متقدمة أما الأول فلتحقق الجزء وأما الثاني
فلأن وجود هي لا يكون غيرهما وقد ثبت أن وجود الواجب غيره فلا يجوز كونه مركبا منهما هذا كله في الوقت فقد قرر في الشرح
وما كان بناء هذا على الفرق بين الخ كان للبحث فيها مجال أشار إليه بقوله فقد قرر في الشرح هذه إلى احتمال
كونه مركبا من الأجزاء العقلية وجواز التحديد بها الخ لا دليل على امتناع إفادة الكنه في شيء من الوجوه بل يجوز
أن يكون بعض العرضيات علاقة مع موصوفه بحيث ينتقل به الذهن من ذلك العرض إلى الموصوف وما حقق الشريف
من أن تصور الشيء بوجه ليس تصورا لذلك الشيء حقيقة لا ينافي ذلك لجواز أن يكون تصوره مغايرا لتصوره ومتلازما
له كتصور الملزوم بالنسبة إلى تصور لازمه البينة فإنه يحصل بالبديهة بدون تسبيب النظر بالشرائع
الخفية وتجريده عن الكدورات البشرية والعوارض الجسمانية أقول قد يستدل على امتناعها بأنه لا شك أن النفس
إذا تجرد وتنزه لا يتمكن من أن يدرك كنه ما هو أشد تجردا وتنزها منه فإنه كما لا يمكن للماديات إدراك
المجردات لذلك لا يمكن لما هو أنقص تجردا إدراك كنه ما هو أشد تجردا منه فإنه لا نقص كالمادي بالنسبة إلى المجرد
ويظهر ذلك بما مر جوابه من مراتب إدراك الحس الظاهر والباطن والنفس إذ تقرر لها بأن المستقر فإن قيل
كل بحث من النفوس الناطقة تجرد وتنزه عن شيء هو الواجب تعالى فإنما هو نفس تجرد وتنزه عن شيء يمتنع عليه تعرف
ذلك الشيء بالكنه فلا يمتنع عليه أن يعرف الواجب تعالى بالكنه وينبغي عن صحة ما قلنا خطأ النبي في هذا المقام
بلفظ النبي عن قبوله كونه بالتنزه عن الأعيان وعن كونه مانعا عن الرؤية وبعده فجعل الصابون

ص عند سبب عدم حصول المعرفة قال الصديق الجرجاني عند درك الإدراك إدراك وفي القاموس الدرك
الغمر التبعة وأقصى قعر الشيء والإلاية قال أبو الليث الدرك أقصى قعر الشيء كالبئر ونحوه انتهى فعلى هذا المراد
بدرك الإدراك أقصى مراتب الإدراك وهو إدراك كنه الكنه فالمعنى أن عجز العقول عن إدراك كنه الواجب وامتناع
حصول إدراك الذات بعض أن يمتاز بهذا العنوان عن جميع ما سواه وهو أن يمتنع إدراك كنهه بخلاف
ما سواه فهذا البيان وعده أيضا من سوانح الزمان ويلزمه لا كما بين الحديث أي ويلزمه بعضه وعلى
الآيات التي هي دلائل معرفة الله تعالى بين جانبي فيه ولم يتفكر في شيء منها وتلك الآيات والعلامات الدالة على معرفة الله تعالى
هي السموات بما فيها من عجائب الفطرة ودقائق الحكمة التي تتحير لها العقول عليها بأن تأملت فيما خلقت هذا بأن تأملت
والأرض بما فيها من عجائب الخلقة وظهور آثار الرحمة إحيائها بتسخير الحيوان وإخراج أنواع الحبوب المأكولة
والأزهار الملونة والنباتات المختلفة والجنات الملتفة وغيرها أذ يتوصل بصحيح النظر إلى كمال
الصانع وصفاته العلى من القدرة والحيوة والعلم والقدرة والإرادة وغيرها من الصفات السلبية
وبما قرر ظهر أن لا وجه لما قيل إن هذه الأدلة كلها إنما تدل على أن النظر واجب إما أن النظر في وجوده وجوبه
بالتفصيل الذي مر واجب فلا دلالة عليه في هذه الآثار انتهى وذلك لأن هذه الآثار ليست دلائل وجوب النظر أصلا
بل دلائل معرفة الله تعالى بتوسط صحيح النظر فلا منافاة إليها على ما بينا ودليل وجوب النظر فيها هو الأمر بالنظر فيها
لقوله تعالى انظروا ماذا في السموات والأرض فإن كلا من هذين الأمرين الموجبين على ما
ظهر من أن وجوده موجب بترك التذكر فيها لأن شكر المنعم واجب عقلا فالمراد أن شكره وكذا دفع الخوف عن النفس
واجب عقلا وهما يتوقفان على معرفة الله تعالى وهي متوقفة على النظر لأنه ليست ضرورية ولا مقدورة يتوقف
عليه الواجب المطلق وهو ما لا يكون وجوبه مقيدا بمقدمة فهو واجب كوجوبه أن عقلا فعقلا وإن شرعا فشرعا
في النظر في معرفة الله تعالى لكونه مقدورا يتوقف عليه الواجب المطلق العقلي لكونه واجبا قلت دعوى البداهة
بالنسبة إلى الجميع الأشخاص في محل المنع بمعنى أن المراد من كون النظر واجبا في معرفة الله تعالى وجوبه في الجملة فالمنافي له
هو كون وجوده بديهيا بالنسبة إلى الجميع الأشخاص وكونه بديهيا كذلك في محل المنع فالنظر في سائر صفاته
بمعنى أن المراد من النظر في معرفة الله تعالى من أن يكون في ذاته أو في صفاته فيكون وجوده في بديهيا إنما ينافي الاحتياج
إلى النظر في ذاته ولا ينافي الاحتياج إليه في سائر صفاته ولعل الحق أن النظر في تحقيق المقام بأن العقل
في المعارف الإلهية مطلق لا يجب على كل واحد من المكلفين وجوبا عينيا إلا فيما هو نظري بالنسبة إلى
ذلك الواحد فلو كان بعض تلك المعارف بديهيا بالنسبة إليه لا يكون النظر في ذلك البعض واجبا عليه وكذا
لو كان جميعها بديهية بالنسبة إلى بعض العباد كالمتجردين عن جلابيب الأبدان والعوائق الجسمانية لا

النظر واجبا عليهم اصلا ثم يجب على كل واحد من المكلفين وجوبا كفائيا معرفة تفصيل الدلائل بحيث يقدر
مع ذلك التفصيل على ازالة الشبهة الطارئة على عقايدهم والزام المعاند بارشاد الطالبين للطريق المستقيم
قوله والادلة المستكثرة من زمان انظر فيه مع العلم والفضلاء ولو وجد افضل من زماننا فنحن احق بهذا المستكثر
ولم ينقل من احد منهم انهم كلفوا المؤمنين بالنظر والاستدلال فلو كان النظر والاستدلال في المعارف الالهية واجبا
على المؤمنين لكان على النبي عم واصحابه رض ان يكلفوا المؤمنين به كتكليفهم الصلوة بشرائط الواجبات بل لعلهم اولا
بالاولوية والانقياد اه حاصله انه ليس على النبي عم واصحابه رض الا تكليفهم بان يقروا احيانا بحقية جميع ما جاء
به النبي عم وينقادوا لاوامره ونواهيه وتعليمهم ما يجب اعتقادهم في حق الله وصفاته وقد فعلوا ذلك على ما نقلته
الاخبار والاثار ولا يلزم من عدم تكليفهم اياهم بالنظر عدم وجوب النظر في المعارف الالهية مطلق الجواز اذ
يكون لعدم تكليفهم بالنظر في المعارف الالهية بسبب كون تلك المعارف حاصلة لهم من طريق التعليم الغير عن ترتيب
المقدمات وتهذيبها لانها على الوجه الصحيح الذي يوافق القوانين المنطقية واما احتياجهم في ازالة
الشبه والشكوك الممكنة المتطرقة لعقايدهم فهو في ارشاد المسترشدين فانما هو على الادلة الاجمالية
وقد كانوا عالمين بها ويدل على كون الادلة الاجمالية كافية قوله الصادق رض والعارف والاعرابي الجاهل
وبين الطرق الواضحة والطرق التي تكون بين الجبلين والبروج من الاضاءة والاستراق قوله قلت ما ذكره اه
اي من كون القصد الى النظر اولا الواجبات وتوقف جميع الافعال الاختيارية على القصد لجواز ان يتوقف القصد الى
النظر الذي هو اول الواجبات لاجل كونه فعلا اختياريا على قصد آخر فان كونه واجبا ومأمورا به يستلزم كونه
فعلا اختياريا اتفاقا وتوقف جميع الافعال الاختيارية على القصد يستلزم توقفه ايضا على قصد آخر فذلك
القصد الآخر لكونه واجبا وفعلا اختياريا يتوقف ايضا على قصد ثالث وهكذا فيلزم الدور او التسلسل وباقي ما
ذكره منشأه هذا الايراد بخروج القوليات اعني القول بكون القصد الى النظر واجبا والقول بكون القصد من جملة
الافعال الاختيارية لا واحد منهما كما زعمه بعض المناظرين قوله لا مدخل للاختيار في المشروع ولا ارادة فلا يصح
كون شيء منهما واجبا او مأمورا به فلا يجوز ان يراد بالقصد الذي جعلوه اول الواجبات احد هذين الامرين وظ
اذ ليس هناك امر آخر مغاير لهذين الامرين يكون صادرا عن الفاعل المختار باختياره يسمى قصدا ويجعل اول الواجبات
فالقول بكون القصد اول الواجبات باطل قطعا قوله فيحتمل الخلاف وان كان يكون اول الواجبات معرفة الله تعالى والنظر
في معرفته والجزء الاول من معرفة النظر اه فان الجواب الشيء يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه الشيء بديهة
سواء كان ايجابه ايجابا لذلك الشيء كما في السبب المستلزم فان ايجاب العقل الذي هو اول ذهابه في الوجوب
ايجاب السبب الذي هو ضرب السيف هو الموت وربما لا ذهابه او بايجاب آخر غير ايجابه كما في الشرائط فان ايجاب

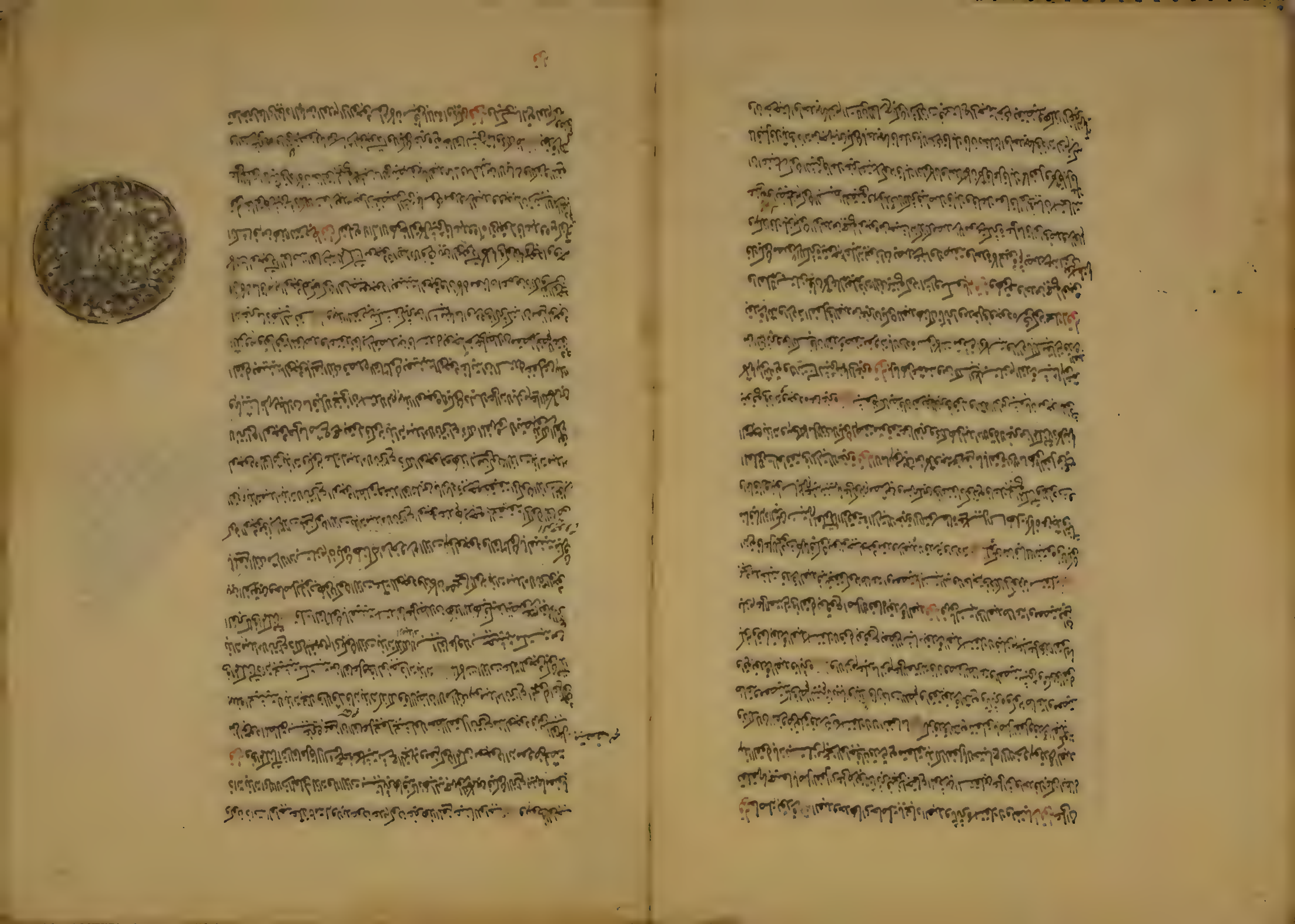
الصلوة

الصلوة ايجاب الطهارة بل هي واجبة بايجاب آخر فان كلا منهما موجود في ذاته فيصح ايجاب كل منهما بايجاب على حدة قوله لا
لما قيل من ان التكليف بالشرط والجزء وكل آه حاصله ان عدم الفرق بين السبب المستلزم وغيره من الشرط والجزء في
الكل واجبا انما هو لاجل ما قلنا من ان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه الشيء بديهة سواء كان سببا مستلزما
او غيره لا لاجل ما قيل من ان التكليف بالشرط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء تكليف بالمحال فان استحالة هذا التكليف
وكون تكليفا بالمحال بل لا استحالة في قطعا بل انما المحال هو التكليف بالشرط والكل به التكليف بدون الشرط والجزء
وابن هلال ذلك قوله لا يستلزم تحقق وجود الملزوم اه متعلق بقوله بل المحال هو التكليف اه ودليل على كون
هذا التكليف محالا قطعا غير قوله بل التمنع اصلا وما قيل انه متعلق بالمحال في قوله غير محال ودليل على استحالة ان
التمنع مستفاد من قوله غير محال وارد على هذا الدليل فان حاصل الكلام هو ان التكليف بالشرط والكل بدون التكليف
بالشرط والجزء غير محال بهذا الدليل بل بدليل آخر هو عدم الفرق بين السبب المستلزم وغيره في استلزامه لكون الكلام
الشرعي ملغزا يريد ما سبق من الشرع من تمنع استحالة هذا التكليف مطلقا وحصر الاستحالة في التكليف بالشرط والكل
مع التكليف بعدم الشرط والجزء على ما اراده غير الفصل وتعريف الجزء بالتمام والغاية اما على ما في بعض النسخ
فلعل المراد بالفعل هنا هو الاثر المترتب على الفعل وفيه لما يرد على المعتزلة من ان النظر وان كان من مقولة الفعل
الذي هو التأثير لكن التعلم ليس منحصرا في المعقولة بل هو اما من مقولة الكيف او الانفعال او الاضافة فكيف يصح عده من
الافعال المتولدة ووجه الدفع انهم يريدون بالفعل هنا معناه المتبادر الذي هو التأثير بل المراد به الاثر المترتب
على التأثير فانه قد يطلق عليه ايضا ويؤيد هذه الارادة تمثيلهم الفعل المتولد بحركة المفتاح التي هي الاثر المترتب
عند الاستواء التام من القابل واجب عنده وذلك لقولهم بكون العبد بالفعل من خير او شر ذا عناية وكون الاول
خيرا محضا حق ذلك بعد ورد بهجكلي ابن سينا ان اذا كان ذا عند وبس ولا يصح هذا المذهب مع القول
باستناد جميع الممكنات اه يعني ان اختيار الامر هذا المذهب منافي القول بكون جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى
قادر المختار يصحح الفعل والترك ووجه المنافاة هو ان كونه مبدءا بالاختيار يقتضي حصول جميع الاشياء من غير مخالفة
امر آخر في شيء منها اصلا يقتضي عدم كون حصول شيء ما منها واجبا من شيء اصلا لامتناع كونه مختارا والا لم يجز
لوجود مدخلية فيه اصلا وكون الفعل حاصلا من الفاعل وجوبا عقليا يقتضي كون حصول بعض الاشياء من بعض
وجوبا عقليا فيكون منافيا له وظ هذا ما قصده صاحب المواقف اما ما زعمه بعض الناظرين ولا يلزم من
ذلك توقف حصول الواجب على النظر اه اي ولا يلزم من كون العلم الحاصل من قدرة الله تعالى لازما للنظر بحيث يمتنع تخلفه
عنه عقلا ان يكون حصوله من الله تعالى موقوفا على النظر ويكون النظر مؤثرا خارجيا فيكون هذا منافيا للقول باستناد جميع
الممكنات اليه تعالى ابتداء بل المراد من ذلك ان يكون بعض افعاله عم وهو العلم لازما لبعض آخر هو النظر فالذي اورده

ابتداء وكونه تعالى

صاحب المواقف على الامام بقوله ولا يصح هذا المذهب مع القول بقوله ومن البين ان الشرع لا ينكره اه //
اشكال لا يدفع ما قاله الشريف محاكمة هذا المذهب مناقضا لمذهب الاشعري قوله فلا يرد ان ايجاد البياض اه //
اذا تقرر ان الاشعري انما ينكر التوقف على غير ارادة الفاعل ولا ينكر كون بعض الاشياء لازما لبعض فلا يرد به على الاشعري
ان ايجاد البياض في الجسم يتوقف بالضرورة على ازالة السواد عنه وقاعدته يقتضي ان لا يتوقف هذا الايجاد على هذه
الازالة وذلك لان تعلق الازالة بايجاد البياض في الجسم لا يتوقف عنده على ازالة السواد واعلامه عنه بل يستلزم ان يتعلق
الارادة باعلامه عنه وظاهر كلام الشارح ينفيه اشار بقوله وظاهر الوجوه استناد جميع الممكنات الى الله تعالى
ابتداء على عدم كون غيره تعالى مؤثرا في شيء منها فعلى هذا لا يكون كلام الاشعري مناقضا ليتحقق مذهب الحكماء على ما صرح
به الامام في المباحث المشرقية ولا يرد على الامام ما اورده الشريف من منافاة مذهبه لمذهب الاشعري على ما لا يخفى قوله
واثبات المحركات السماوية الدورية مبني على مذهب الحكماء القائلين بحدوث العالم اولا على ما هو الحق عنده
من حدوثه لكن قوله والحق عندي بالنفي عن هذا كما لا يخفى قلت لعلهم يدعون ظن التمسك لا العلم اه قلت لعلهم يدعون
ايضا ظن الحصر اعني ان العلم اما بالحواس او العقل فان الانحصار ليس بمحسوس ايضا فهم يجوزون كون غير المحسوس معلوما بالتدبر
والهندسيات انكروا افادة العلم في الالهيات دون الهندسيات والحسابيات لانها علوم قريبة من الاذهان متسقة
منتظمة فلا يقع فيها غلط فاقتنكر احوال الصانع وصفاته قال السيد الشريف قدس سره ان قبيل التنبيه بالادنى
على الاعلى لا من القياس الفقهي كما زعم باء للبق والاصرح اي بذاته وصفاته وافعاله لان كثرة الخلاف لا تدل على عدم
حصول العلم لجواز ان يكون حاصلا بالنظر الصحيح من تلك الانظار وما يثبت معاذكره ان هناك نظرا صحيحا يفيد العلم
بل يثبت ان تمييز النظر الصحيح عن غيره مشكل وفي الالهيات مشكل والنزاع فيه لان النزاع في كون النظر الصحيح غير مفيد للعلم
قوله وكون الرؤية قريبا من المدرك لا يستلزم سهولة ادراكه كما ان قرب البصر من البصر لا يستلزم سهولة ابصاره
بل عدمه قال المتأخرون ان عدم ادراكه لا لاجل كونه اقرب الينا قوله فلا يلزم من عدم ادراكه ان لا يكون الا بعد مكانه
لجواز ان يكون عدم ادراكه القريب لهو وغيره مانع عن ادراكه كما ان قربه مقتضيا لسهولة حصوله فاه وجود المقتضي
لا يوجب رفع المانع ولا يكون للابعد ذلك المانع فيحصل ادراكه ولو بعسر هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام على ان
هذا الدليل انما يدل على عدم حصول العلم في الهندسيات ايضا وذلك لان مدار هذا الدليل اما على التنبيه بالادنى على
فتقرير ان قرب الشبه اليهم وهو هو يتهم اذا لم يكن معلوما لهم وكانوا عاجزين عن معرفته فاظنك بالهندسيات
واحوالها التي ابعد منهم من هويتهم وهذا الوجه ظاهر وخفي على بعض الناظرين قوله قلت هذا انما يدل على الفرق
الامتناع ان ذكرها لاحتياج الى العلم ووقوع الخلاف اكثر في معرفة الله وعدم تمييز النظر الصحيح عن فاسده
لا يدل الا على عسر حصول هذه المعرفة وعدم افادة كل نظر لهذه المعرفة لا ان النزاع فيه لا يدل على امتناع حصولها

وعدم افادة الانظار الصحيحة اياها الذي هو المتنازع فيه قوله الاختلاف في الاحتياج الى العلم على عدم العلم
يعني انهم اختلفوا في الاحتياج الى العلم كما اختلفوا في معرفة الله فلو كان اختلاف المتأخرين الكثيرين في شيء دال
على عدم العلم لوجد منهم بذلك الشيء كما في معرفة الله كان الاختلاف في الاحتياج لا الجهل بالاحتياج عدم العلم
بالاحتياج الى العلم لكثرة مخالفتهم في انهم قاطعون بكون العلم محتاجا اليه في المعارف النظرية هكذا ينبغي ان
يفسر هذا الكلام على ما لا يخفى على ما ذوي الالباب قوله ولو سلم حصول العلم بدونها لعلم افادة بعضهم في الواجبات
النظر الصحيح في مؤدى اثبات الصانع وصفاته يستلزم العلم بثبوتها لكن العلم الحاصل بالنظر وحده
لا يفيد النجاة في الآخرة وقد يكتفي به الايمان في الدنيا الا ترى الى قوله تعالى ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا
مع ان كثيرا منهم يقولون بالتوحيد لكنهم لما ياخذوا ذلك عن غيرهم ولكن يقبل قولهم فذكر من الدليل وحي قولنا
لانا نعلم بالضرورة انه ليس حجة على هذا البعض قلنا كفى بصاحب الشرع معلما وبالقرآن اماما بقي انا
نسلم ان العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة في الآخرة ما لم يؤخذ من الشرع ولكن لا نم الاحتياج في هذا
الاخذ الى العلم الذي هو الامام المعصوم بل يكفي لهذا الاخذ العلم الذي هو المدرك من صاحب الشرع والامام الذي
هو القرآن ماخذ الاحكام والمعارف كلها قوله فتعين الثالث وهو انا ينتهي الى محدث قديم فيكون ايضا
واما انه لا يزال فلما تقرر عندهم ان كل ما ثبت قدمه امتنع عدمه فيكون حادثا وقد اثبتنا كونه قديما
قوله لان القديم بناء في التأثير فيه عندهم وذلك لانا التأثير في الوجود الحادث الموجود وتحصيل الحاصل وهو محال عندهم
واما الحكماء فيمنعون استحالة تحصيل الحاصل مطلقا ويقولون انما المحال هو تحصيل الحاصل الذي لا يمكن
هذا التحصيل لكونه حاصلا واما تحصيل الحاصل بعد التحصيل فلا يمنع وتحصيل الممكنات القديمة من هذا القبيل
قوله فيحتاج الى محدث ولا يكون مستغنيا عن المحدثات وقد اثبتنا استغناءها عنه قوله ولو جوزنا التأثير
في القديم فلا بد ان يستند الى الواجب لما يعم ان الثاني اثبات وجوب وجود الصانع القديم بشيء من الوجوه
امتناع كون القديم ممكنا وان يستند الى وجوب انتهاء المؤثرات وجود ثانيا وذلك الصانع القديم
فلو قطعنا النظر عن الشيء الاول وجوزنا كونه قديما لم يكن على ما ذهب اليه الحكماء اثبات ذلك الشيء الثاني
من غير حاجة الى الاول قوله ان يكون الذات علة تامة لوجوده وان المعلول يجب عند تحقق علته التامة قوله
وان قلت ان اريد بالوجود اه اي ان اريد بالوجود الذي هو عين الواجب الخاص كيف يكون جميع الموجودات
بالبداهة المسلمة بالوجود تناقض ولا شك ان هذا مفهوم الاشتراك بين جميع الموجودات لا يصلح ان يكون عين شيء
منها فضلا عن الواجب وان اريد به معنى آخر اصطلح عليه الفلاسفة على تسميته بالوجود فيكون النزاع بين جمهور
المتكلمين وبين الفلاسفة لفظيا فان جمهور المتكلمين لا ينفون ان الكل الشيء المشترك زائدا في الواجب وكون



ولا بد خولهما الجزء والكل والصفة والموصوف فلا يرد النقض عليه بخروج الصانع والعالم وخروج جميع اللوازم
والملزومات وبهذا النقض مشترك الورود على تعريف الشيخ والتعريف الذي عبر اليه تعريفا بالشيخ فظهر انه
لا وجه للتغيير قوله اندفع تلك النقوض فان الاشارة الى العالم ليست عين الاشارة الى الصانع وكذا الاشارة
الى الملزومات ما ليست عين الاشارة الى اللوازم ما لكن يبقى النقض بدخول الكل والجزء في تعريف المتغايرين
فان الاشارة الى الكل ليست عين الاشارة الى كل واحد من اجزائه ويخرج عنه الصفة والموصوف فان
الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر توضيحا فانا نعلم قطعا ان المجردات وصفاته لو صارتا
مشارا اليه لكانتا متحدتين في الاشارة ولا يلزم ان لا يلزم بدخول الكل والجزء في تعريف المتغايرين
لان الغرض هنا ومن هذا التعريف ليس الا الاحتراز عن تعدد القدماء وعدم لزوم كون صفاته تعالى
قدماء متغايرة اذ لا مدخل لهذا الغرض لعدم كون الجزء والكل متغايرين اذ لا جزء للصانع حتى يلزم
كونه قديما ويلزم منه تعدد الهة القدماء قوله فكيف يقولون بعدم مغايرة الجزء للكل يعني انهم اذا لم يقولوا
بعدم المغايرة بين الصفة والموصوف مع قرب احدهما من الاخر كما لم يستدلون على الشيخ بقولهم بعدم
المغايرة بينهما فكيف يقولون بعدم المغايرة بين الجزء والكل مع بعد احدهما عن الاخر واستلزام هذا
القول منهم ورد قولهم في موضع الشناعة عليهم انهم لا باعث لهم على هذا القول اذ لا جزء للواجب عندهم
ايضا حتى يلزم من مغايرته لذاته تعدد القدماء قوله لا يترتب على ذلك فان القول بزيادة الصفات
وكونها موجودات قديمة يستلزم تعدد القدماء وان لم يكن تلك الصفات مغايرة للذات بحسب هذا
الاصطلاح فلا فائدة في هذا الاصطلاح وفي الاولى ترك وعدم ادخاله في المسائل الاعتقادية
وبزعمه ان لا يلزم من اثباتها تعدد القدماء وظاهر ان هذا اللزوم انما يأتي على تقدير القول بقدم الصفات
لان المشتقات انما هي الموصوف والوجود لا يستلزم قدمها تعدد الموجودات القديمة
وسيشير المجيب الى ذلك اي الى لزوم تعدد القدماء لا يلزم القدماء يقولون انها وان كانت قديمة لكنها
ليست متعددة وانما يكون متعددة لو كانت متغايرة للموصوف وليس كذلك لانها قدماء مستقلة بذواتها
والمراد بالذات هو جوهر واحد ثلثة اقانيم هي الوجود والحيوة والعلم او الارادة او بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم
الصفة وقالوا ان اقنوم العلم انتقل الى بدن عيسى وظاهر انه انتقل من ذات الى اخر فيكون ذاتا مستقلة
لا صفة قائمة بغيرها واعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التي تتعلق
بها تكفير احد الطرفين وذلك لانه لا يلزم من القول بزيادتها تعدد القدماء والقول بقدم العالم ولا من القول بعدم
زيادتها مخالفة النصوص القاطعة الدالة على كونه تعالى قادرا مثلا على ما ظهر عليك من سابقا قال الله

واوحى

واوحى بك الى النحل وكيف من الفرض الوحي هنا بمعنى الالهام والقذف في القلب وقد وسائلها فقد وسائلها افعالها العجيبة
لا يتبين امتداد متساوية الاضلاع بحيث لا يزيد بعضها على بعض والعقلاء من البشر لا يمكنهم بناء مثل هذا لا يمكن الا بالات
والادوات مثل المسطرة والبركار واختيارها السدس اوسع شكلا من المثلث والمربع والخمس ولا يقع بين المسدسات
خلل وفرجة كما يقع بين المثلثات وسائر المضلعات على ما تقرر في الهندسة ومنها انه يكون بينها ترتيب ثابت لا يتغير على
ما لوحظ وهم يجوزون ويجوزون ومنها انها اذا انتزعت عن وكرها ذهبت مع الجمعية الى موضع اخر واذا اراد وعودها
الى وكرها ضربها الصبيان والملاعب والاتات الموسيقى فبواسطة تلك الالحان والالات يعود الى وكرها
وانت تلك الساجيب تصير منكبرة كما يشاء الهدهد الذي يقول لها الى اخر قوله اياها قال الشيخ بجميع علومه وبجميع ما يمكن
المعلومية او بجميع المعلومات قوله ما علمه يعني ما علمه بجميع ما هو جزء من الكليات والجزئيات فلما سبق من دلالة الافعال المتقنة
والارضية التي يرشد اليها علم الهيئة والتشريح التي يرشد اليها علم التشريح فان هذه الافعال مع ما فيها
من دقائق الحكمة ومنافع الخلقة بدلالة على كمال علم صانعها وبلوغه الى غاية لا يمكن ان يحيط بذرات
تصنوعاته وهذا اشارة الشيخ سابقا بقوله وعلم الكامل وما قررنا ظهر انه لا يتوجه ما قيل ان الافعال المتقنة لا تدل
الا على علم تو بهذه الافعال ولا تدل على علمه تو بجميع الافعال ولا على افعال غيره ان قيل انه قوله فانه يعلم انه سواء الذي يعلمه
يعني ان العلم بالشيء يستلزم كون العالم بذلك الشيء عالما بانه سواء الذي يعلم ذلك الشيء والعلم بانه سواء الذي يعلمه
ذلك الشيء علم له بذاته ويكون عالما بذلك الشيء على ما تشهد الفطرة السليمة وهذا مما وافقوا على كون العلم بالشيء
مستلزما بكون العالم به عالما بانه سواء الذي يعلم ذلك وما وافقوا فيه الفلاسفة من الحكماء ومرجع الشيخ ان
ايضا ويشهد به الفطرة السليمة قوله هذا سواء الذي يعلم الخ اثبات علمه تعالى بجميع المعلومات وذلك لا يتضح
سلامته عن ايراد على حساب الصرافي الذي سلكوه فيه وكشف عنه ان قوله يعلم الجزئيات الذاتية الوجه الجزئي
بل انه يعلمها بوجه كلي منحصر في الخارج فيها لان الشيخ الاشراقي قال واجب الوجود يجب ان يكون علمه بذاته
يدخل فيه الازلي والابدي والمستقبل فيكون الصفة ذاتية ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه
المقدس عن الزمان والدهر انتهى وحمل العلامة الطوسي الوجه المقدس كلامه على الوجه الكلي فاعترض
عليه بقوله واعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة الفقرة الى قوله كالمحسوس وما يرد مجاها واجاب صاحب المحاكمات
عن هذه الاعتراض بان هذا سوال وارد على ما قرره لا على ما حققناه فان العلم بالجزئي المتغير انما يكون متغيرا
لو كان علمه زمانيا واما على الوجه المقدس عن الزمان فلا كما صرح الشيخ به هو هنا فلا يكون متغيرا لان التغير
انما يكون بسبب الزمان واما ان ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث انه متغير لا يمكن الا بالات جسمانية
فم لا يتوجه بالقياس الينا لا بالنسبة الى الواجب عز اسمه انتهى وقال سابقا والحاصل ان الموجودات عند الاول
لا الابد

معلومة الله تعالى مجردة وقتية ولم يزل علمه كان وكائن ويكون بلا حاضرة في اوقاتها ازلا وابدا وامكانا كما كان
ويكون فهي بالنسبة الى علوم الممكنات هكذا ينبغي ان يحقق هذا المقام وتحقيق ما شرح فيه الاوهام انتهى قوله
بناء على المشهور بين المتاخرين الى قوله اردا اخر في قوام الشخص فعلى هذا يكون ذوات الاشخاص مختلفة بالحقيقة
المختصة بحيث ما ادركها بحقايقها وذاتها لا يتاتى الا بادراك تلك التشخصات الداخلة في تلك التشخصات في
الماديات تكون مادية لا محالة ضرورة امتناع كون المجردات المدركة بالعقل عينية للماديات المحسوسة باحدى الحواس
ولما كان لها ماهيات كلية فلا يمكن ادراكها بطريق التعقل فيلزم ان لا يحصل العلم بالمبادي العالية المتعالية
عن المادة وشوائبها وهذا منشاء التشنيع على الحكماء بانهم ينفون علم الواجب بالجزئيات المادية ومراده من اشتهار
هذا القول على المشهور من كون التشخص جزء الحمل الشخصي ماديا او غير ذي نفع هو ان الماهر من كلامهم على عدم علمه تعالى بعض
المعلومات جعلوا هذا القول الذي اشتهر منهم سببا لهذا الحمل لا ان هذا الحمل منهم يتوقف على هذا القول بخصوصه
كما زعمه بعض الناظرين قوله فالتشخص يشخص الموضوع له الذي كان له امتياز عن سائر التشخصات
بتشخص اخر فهذا كما لا اخر يمتاز ايضا باخر وهكذا فيدور او يتسلسل بالامتياز كل تشخص عن سائر ازاء نوعه
بالعوارض الخارجية في يمكن ادراك كل منها بطريق التعقل وكذا الحال اذا كان امتيازها بحسب الوجود الخاص
فان كل واحد من تلك العوارض دون ماهية كلية عندهم على ما سيصرح به الشارح وكذا الوجود الخاص قوله بمعنى
ان هذا النحو من الوجود اي لا يعني ان الوجود ينضم اليه فيصير المجموع مشخصا قال الشارح العلامة في حاشيته على شرح
الاشارات والذي يقتضيه قواعدهم ان الماهية ان كانت مجردة فنوعها منحصر في الفرد وان كانت مادية فيختلف
اشخاصها بحسب اختلاف المستودات خصوصا المادة بمعنى ان لكل استعداد خاص يستدعي وجود تلك الماهية
مقارنا باعراض وهيئات مخصوصة لا يعني ان تلك الاعراض والهيئات تنضم الى الماهية الكلية فيتشخص
كيف وتشخص الموضوع سابق على تشخص الاعراض فتشخص الماهية عين وجودها بالذات وغيرها
بالاعتبار فان وجودها الذي يقتضيه المستعد المخصوص هو الذي يمتاز به عن افراد الموضوع
بوجود اخر يختص به المستعدات الاخر وتلك الاعراض قد تسمى مشخصة بمعنى انها عنوان التشخص
وعلامته لا بمعنى انها علة تشخصها وامتيازها ولذلك يشتبه علينا عند تبدل الاعراض فانا
جواهر واعراض داخلة في احد المقولات فانهم حصروا الممكنات في المقولات العشر حيث قال العلم الاول
في التقسيم الاول لا يستطيع الذي يذكر في اكثر شيئا خارجا عنها فتن وبعد الشارح باه نسبة الكل الى جميع جزئياته
سواء قال صاحب الحاشية ان المراد ان الكلي نسبته الى سائر الجزئيات على السوية فلا يختص مراد جزئي
بالارادة الكلية فلا يتاتى ارادة اخرى جزئية وكما كانت الارادة الكلية يتوقف على الشعور الكلي كانت الارادة الجزئية

يتوقف

يتوقف على الشعور الجزئي فكما ان الانبعاث عن الارادات الكلية ارادة جزئية لا ينبعث عن الشعور الكلي شعور جزئي
والمراد بالرأي الكلي الارادة الكلية والشعور الكلي ورعما سماه بعضهم نفسا منطبعة اذ قال ذلك مبالغة في كونه
مما لا بد منه وذلك البعض هو الامام الرازي وزعم ان هذا مذهب الشيخ وقال المحقق الطوسي ان ذلك شيء لم يذكره
الذي ذهب قبله فان بلغ الواحد يمتنع اما يكون ذا نفسي اعني ذا رأي متبايني هو الذي لها معا بل مذهب الشيخ ان
هو ولكن نفس واحدة مجردة يفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فيسميه بدنا وهي تدركه بجزئيات
الفلك وتحركه الفلك بواسطة تلك الصورة الحالة باعتبار تحريكها قوة وباعتبار اخر صورة كما نفوسنا وابدانها
قوله يصح صدوره عن رأي كلي ولذلك لان جزئيات هذا النوع لا تكون متساوية المحصول في الواقع فلا يكون نسبة الرأي
اليها على السوية ايضا كما لا يخفى ومن البين ان اذا تعقل كل معروض وعارض له يعني اذا تقرر انه يصح عندهم
صدور المعلول الذي لا مثل له نوعه عن رأي كلي فنقول انه يصح صدور كل شيء على الله بالاعتبار من غير حاجة
في ذلك الى تعقل ذلك الشيء على الوجه الجزئي له فمن البين ان كل معروض وعارض اذا تعقل بكونه الذي هو بحيث ماهيته
الكلية اعني ماهية المعروض والعارض حتى يكون هذا المركب منحصرا في فرد في الواقع لا يكون احد الفرد المركب
من هذا المعروض والعارض مثلا من نوعه فيصح صدوره عن هذا الرأي الكلي كما يصح صدوره عن الشمس والعقل الفعال
عن الرأي الكلي فيه ولا شك ان هذا لا ماهية كلية معروضة لماهية كلية اخرى صدرا منحصرين في الواقع في ذلك النوع
فيصح صدوره عن الفاعل باعتبار تعقل الماهيتين المنحصرتين فيه على ان لا فرق بين النوع المنحصر فيه فلا يجوز
ان يصدر عنه نص كلي عن نوع منحصر فيه وان لم يكن نوعه منحصرا في ذلك الفرد وما الفرق بين النوع المنحصر في فرد والنوع
المنحصر فيه حتى جوزتم صدور المعلول عن تصور الامر الاول دون الثاني لا بد لذلك من بيان قوله ويمكن التوفيق
بين كلامهم يعني قولهم ان الرأي الكلي لا ينبعث عنه شيء وجزئي وقولهم ان المعلول الذي لا مثل له نوعه يصح
صدوره عن رأي كلي ويمكن بيان انه يمكن ح في تلك تصور جزئيات الحركة بحيث اداه الى مشاهدة
التجريد وما قيل في الجواب من ان النفس مع الارادة الكلية امر قار والعلة القارة ما لم ينضم اليها امر غير قار
يستحيل ان يقتضي امرا غير قار والا يلزم تخلف المعلول عن العلة لا يدفع ذلك بل هو دليل الفرق وعلى
بعض من الممكنات عين المعلومات فيكون علمها علما حضوريا ولهذا نبه في كونه ادراكيا وكون المعلومات
حادثة قوله وظاهر عبارة الاشارات يشعر بذلك وهي ان واجب الوجود لما كان يعقل ذاته بذاته
يلزم فيه تمييز يعقل بذاته لذاته ان تعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متاخرة لا داخلة في الذات
متقدمة بها وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات متباينة او غير متباينة لا تستلزم
الوحدة والاقتران يعرض له كثرة لوازم اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة المسمى لكن لا تأثير لذلك
(كثرة اللوازم مطلقا)

محتاج الى النسبة الى ذلك الوجود وهو [illegible] واشار بالماهية الى كونها ممكنات موجودة في علمه وكونها وجودها في ذهنه
علمه بها قوله ومعنى الاجمالي هو كون العلم واحدا والمعلوم متعددا وذلك بان يحصل الكل عند المدرك دفعة واحدة بصورة
واحدة متألفة من صور الاجزاء منحلة ومنفصلة البرهان عند تدقيق النظر وتطبيقه من الاحساسات ان يرى جماعة
دفعة واحدة ويرى بصورة واحدة من غير تحديق النظر اليها وهو بالفعل يحيط بالمعلومات ضرورة حصول صورة كل
واحدة منها عند المدرك في ضمن صورة الكل المتألفة من صورها قوله من التمثيل الذي ذكره من حال المجيب عن مسئلة
يعلم جوابها اجمالا مثلا العلم بالجواب ان يعلم انه مسئلة فسئل عنها فانه يحضر الجواب الذي هو تلك المسئلة
في ذهنه دفعة قال الشارح [illegible] القوة النفسية فان عنده حالة بسيطة هي مبدء تفاصيل
تلك المسئلة فهو يكون عالما بالقوة من كل وجه بالفعل من وجه آخر فانه علم بالفعل نظرا الى تلك الحالة من حيث هي
جملة وعلم بالقوة نظرا الى التفاصيل التي تتضمنها انتهى قوله فانه لو فرض الامر في المثال كذلك اي لو فرض ان علم
المجيب بالتفاصيل التي في ضمن المسئلة علم بالقوة وليس الحالة الممثل له وهو العلم الاجمالي كذلك بل هو بالفعل وعلة
مطابقة المثال للممثل له ليحضر لان الغرض من التمثيل توضيح الممثل له وتقريبه الى الفهم وذلك لا يحصل بامر خفي
ولا يجب فيه المطابقة واشار بقوله لو فرض وقوله يتبادر الى الفهم الى ان العلم المتعلق بتفاصيل المسئلة علم
بالفعل ايضا وان هذا المثال مطابق للممثل له في الواقع وفهمه بعض المتأخرين توهم وقال وقد حقق ذلك
اي وقد حقق كون العلم الاجمالي علما بالفعل في الكتب العقلية فلا يعبأ بما يتبادر الى الفهم من كونه علما بالقوة
القريبة او وقد حقق كون الغرض من المثال سوى التوضيح دون الاثبات بخلاف الشاهد فانه جزئي يذكر لاثبات
القاعدة اي هي قائمة بالنفس او بذاتها اي هي قائمة بحسب وجودها في علمه تعالى بالنفس او بذاته ضرورة امتناع
كون وجودها في غيره على الذي هو عين ذاته تعالى على هذا المذهب او هي في هذا الوجود متحدة فلا يلزم من قيامها
بهذا الوجود بذاته تعالى تكثر صفاته الحقيقية قوله من الفرق بين العلم بالعقول والحصول في ذهنه قال الشارح الجديد
للتحقيق بان حصول شيء في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول الشيء في مكان لا يوجب اتصاف المكان به
وكذا الحصول في الزمان لا يوجب اتصاف الزمان بالمحصول فيه وانما الموجب لاتصاف شيء بشيء قيامه به او حصوله
فيه [illegible] التحقيق يندفع اشكال قوي يرد على الذين يقولون بوجود الكليات بانفسها لا في الاعيان وشارحها
في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فان فهمه يقتضي ان ذهنا آخر هو احد هما موجود
وهو معلوم وهلم وهو هذا مفهوم الحيوان ان امر به الجزء ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع و
تباينهما موجودان في الخارج وهو جزئي وعرض فعلى طريقة القائلين بوجود الكليات بانفسها في الذهن
يلزم ان موجودين في الخارج لذات فهو جزء وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو الا ليس هذا على هذا الطريق
الا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن وقائم به ومعلوم وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان

مثلا

مثلا الا حصل في الذهن في يقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه قائما بنفس
شخصية ومتشخص بتشخصات ذهنية وهو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان
الحاصل في الذهن وهو كلي وجودها ومعلوم انتهى وحاصل الفرق الذي اورده الشارح على هذا الاثبات
مذهب ثالث فلا بد من بيان بالدليل وقد حققنا فيما ذكرناه دفع ما يقال ان الذهن مسجد لهذا الاحتمال انما
يتم لو كان هذا الاحتمال مؤيدا وحاويا لشيء كما وهو الذي في ان الفرق فيه ليس كونه بالعلم غير محتمل بل كونه خلاف الدليل
والفرق بهذا الوجه لا يفرق في كمال الذهن الا قوله ولا تكون قائمة فلا يلزم الا يكون لها صفة ثبوتية زائدة
على ذاتها ان يكون واحدا وقابلا بالنسبة الى شيء ولا يكون ممثلا الا فلاطونية على ذلك لان ممكنات الموجودة
في علمه تعالى حاصلة في علمه تعالى حتى يلزم من قول الحكماء بوجود ممكنات في علمه تعالى قائمة بانفسها
قولهم بالمثل مع كونهم نافين لها وذلك لان المثل الافلاطونية صور معلقة موجودة في الخارج وقائمة بانفسها
غير حاصلة في شيء من الاشياء وهذه صور غير موجودة في الخارج حاصلة في علمه تعالى وان كانت قائمة بانفسها
والدليل الذي ذكره في نفيها اه اشار الى انه ما يتوهم ان ممكنات الموجودة في علمه تعالى قائمة بانفسها وان كانت
مغايرة للمثل الافلاطونية لكن الدليل الذي ابطل الحكماء المثل الافلاطونية يجري في ابطالها ايضا لانها يمكن اجراء
هذا الاحتمال الذي ابداه بعض المتأخرين على مذهب الحكماء اصلا ووجه الدفع ان اجراء فيها غاية ان قيل
بوجود صورها في علمه تعالى وجود عينيا اما اذا قيل بوجودها فيه وجودا ذهنيا وعلميا فلا وهذا اقرب مما قيل
ان علمه تعالى اه وما قلنا ان علمه تعالى بالممكنات يكون بها موجودة في علمه الذي هو عين ذاته غير قائمة فرب الى التحقيق مما قيل
ان علمه بها منطوي عليه بذاته بمعنى ان علمه تعالى بذاته علم اجمالي بها لان العلم بالعلة يستوجب العلم بمعلولاته اجمالا قوله فلذلك
يقتضي ان يكون العلم باحد المتضايفين مستلزما للعلم بالآخر لا علاقة يصلح ان تجعل مصححة وموجبة لكون العلم بالعلة
بعينه علما بالمعلول سوى التضايف المشهور بين العلة والمعلول بينهما وكونه موجبا لذلك يقتضي ان يكون العلم باحد المتضايفين
المشهور مطلقا سواء كان بينهما علاقة العلية والمعلولية او لا يكون علما بالمتضايف الآخر وهو بعيد كما لا يخفى
قوله لو سلم ان ذلك اشارة الى منع سببية العلم بالعلة للعلم بالمعلول لانهما متباينان والعلم باحد المتباينين
لا يجب ان يكون سببا للعلم بالمباين الآخر قوله وذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام يجوز ان يستلزم امرا واحدا امورا هكذا
وهذه بذاته على ما هي عليه على الاصل الذي ذاته على تلك الاصول في الواقع يمكن ان يقال ان من جملة ارتكاب
ذلك من غير حاجة لكون ذاته علة لها وفيه ما اشرنا اليه سابقا من ان القول بان هذا الوجود الخارجي
باعتبار انه علم صادر عنه بالايجاد باعتبار انه موجود خارجي صادر عنه بالاختيار يستلزم الا يكون نسبة العلم
السلبية وحضور الشيء عنده نفيه يستلزم المغايرة وذلك لان الحضور نسبة فلا يتصور الا بين امرين متغايرين
بل يكون مع اعتبار قيد هاهنا بذاته من حيث هي هي لهذا ان كانت المغايرة باعتبار القيد وفي جانب العلم والثاني

اذا كانت باعتبار في جانب العلم والى اصل صح

بعين ما لكم بخلاف الميراث فانه الا لكم فان قوة جسمانية حالة في الجرم منقسمة بانقسامه فيتصف بالزيادة والنقصان
قال الله تعالى اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون اي لا تعبدون الا ما تنحتون تعبدون الاصنام فالله خلقكم وما تعملون
بخلق الله تعالى فالله الخالق هو المستحق للعبودية وان لا يشرك به احدا وفي هذه الاية دالة على ان افعال العباد
مخلوقة لله تعالى ان اردت الاطلاع عليها فارجع الى كلامنا على تفسير العلامة البيضاوي وقوله ولا يستلزم الاحتياج
المنافي للوجوب وذلك لما تقرر عندهم من ان الحاجة الى الشيء يكون محتاجا الى ذلك الشيء قطعا والا لما احتاج فيه قوله وانت خبير ان
الظهور غير الحلول فان الانسان مثلا ظهر في صورة جميع افراده ولم يحل في واحد منها وكذا الجن والشياطين فانهم
يظهرون في صور الانسان ليعلمهم الشرور ويحملهم الحساسين وذلك لكونهم اجساما لطيفة قابلة للتشكل بالاشكال المختلفة
وجبرائيل عم في صورة دحية الكلبي من هذا القبيل وبذا قرينة على انه اه اي تصحيح حلوله تعالى في علي واولاده ضرورة
بظهور جبرائيل في صورة دحية الكلبي مع ظهور كونه غير الحلول قرينة على انهم اريد وبالحلول معناه الحقيقي الارادوا
به الظهور والا فانه مع هذا التصحيح لا يخفى بان يتصف بنوع كمال يتعاقب افراده من الازل الى الابد فلا يلزم
الخلو عن كمال المشترك في شيء من الاحوال واما الخلو عن كل فرد من افراده والاتصاف بفرد اخر بعد قبله فانما
هو لتحصيل كمالات غير متناهية بمتنوعة الاجوال وهو الكمال بالحقيقة لا وحدة تامة فقولنا ذلك الكمالات وبما قرر
ظهر ان لا يرد ما قيل انه لا ينفع مسبوقية الكمال بكمال اخر لانه لو كان كل منها كمالا مثلا فلو لم يتصف في وقت من الاوقات
بواحد يلزم النقص في ذلك الوقت بل يجب ان يتصف بجميع الكمالات المتعاقبة في كل وقت وان لا يكون شيء منها مسبوقا
بزوال شيء من الكمال ولا يلزم النقص بانتفاء ذلك الكمال في ذلك الوقت انتهى كما سلف من ان مراده من القدم النوعي
ان لا يزل الوقوع من افراد ذلك النوع موجودا بحيث لا ينقطع بالكلية ومن البين ان حدوث كل فرد لا ينافي ذلك اصلا
لا يقال الظاهر ان الكمال لو كانت حادثة يلزم الخلو عن الكمال في الازل وهو نقص منزه عنه الواجب قوله فان قلت الجماد
العالم وما لقيته زيدا من الامور التي يستلزم كونه كمالا لكونه قديما ليس من صفات الكمال ولا يترتب عليه ان يتوقف
فيجب ان لا يتصف به الواجب تعالى وان لم يتصف به لا بد ان يكون من صفات كمال لان هذا انما يتم اذا لم يكن صفة الكمال الا وجوده في الازل
بل فنقول ان الخلو عن الكمال في الازل كمال فكيف يمتنع اتصاف تعالى به اذ هو وكون المخلوق به عنها فتصلا على ان يمكن ان يقال
ان وجوده في الازل ممتنع فلا يكون عدمه ايجاده في الازل نقصا لعدم استلزامه عجزا يمكن ان يصف هذا القول في كون الوقوع
متصفا في الازل لا ينافي كونه ايجاده تعالى اياه اما انها بان يتعلق ارادته الازلية بوجوده فيما لا يزال فيوجد فيه اذ القدرة
انما تؤثر على وفق الارادة فاذا تعلقت الارادة بوجوده في وقت معين لا يزيد ولا ينقص ما صرح به الشريف وبنى عليه استدلال
الفلاسفة على قدم العالم وما ذكرنا ظهر ان صفة قوله ان الخلو عن الكمال في الازل كمال يظهر استبشاعه وتفرده بالقدم الزماني
وفي ذلك لان استبشاعه وتفرده بالقدم الزماني لا يقتضي كونه خاليا في الازل عن صفة الايجاد لما ذكرنا من جواز تعلق ارادته
تعالى الازلي بوجوده العالم فيما لا يزال اعني بوجوده الحادث هذا وفهم بعض الناظرين ان حاصل قوله رحمه بل قد تدعى

ان الخلو

ان الخلو عنها في الازل اه هو ان الوجود الازلي للاضافي لا يستلزم قدم الممكنات المستلزم لعدم انتصاف
الواجب تعالى بالقدم الزماني نقص فلا يتصف بها الواجب تعالى واما الوجود الحادث لها فلما لم
يستلزم قدم الممكنات في الازل تصف به كمال فيتصف به ثم اعترض عليه بان الازل ليس زمانا
محدودا حتى يكون بعده زمان الحدوث فيتعين الحدوث اولا معين بل معنى الازل كما قرروا الامكان
الغير المتناهي في جانب المبدأ فكل حد يفرض من ذلك الزمان يكون مبدأ زمان حدوث فكل زمان
حدوث قبله زمان حدوث اخر فاذا وجد خالقية زيد في هذا اليوم مثلا واتصف به الواجب تعالى
فهذا اليوم لزم النقص في الامس لعدم الاتصاف به في الامس واذا اتصف به في الامس لزم
النقص لعدم اتصافه تعالى به قبله وهكذا فكل زمان الحدوث قبله زمان هو ايضا زمان الحدوث
وعلى تقدير تحقق اول زمان الحدوث يبقى النقص بانتفاء الاضافي بعد حدوثه ما وقع عليه
حال الجواب الثاني بعده وهو قوله على انه يمكن ان يقال وجود العالم في الازل ممتنع اه فان
الامكان وجود الحادث يستلزم تحقق اضافة في وقت معين فيلزم النقص قبله وبعده ايضا
اذا انتهى انتهى كلامه وانت خبير بظهور فساد هذا الزعم اما اولا فلان بناء كلام الشارح
هنا على ان لا يكون شيء من الصفات الاضافية كمالا اصلا وقوله بل ندعي ان الخلو عنها
في الازل كمال تاييد لذلك على ما اومأ اليه في الحاشية المتعلقة به واما ثانيا فلان كون
معنى الازل عند هم زمانا غير متناه من جانب المبدأ فقط بل معناه عندهم عدم المسبوقية
بالعدم لا الزمان الغير المتناهي في جانب المبدأ والا لكان كونه تعالى ازليا مستلزما لكون العالم قديما
وليس قد صرح فيما سبق ان الازل فوق الزمان فكيف يكون زمانا قوله وما يقال من ان
ازلية الامكان لا يستلزم امكان الازلية له قبل في بيان هذا الاستلزام ان امكان كان مستمرا في الازل
لم يكن هو في زمانه ما لفا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدمه امرا مستمرا
في جميع تلك الاجزاء فذا نظر الى ذاته من حيث كم يمنع من اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء
الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية كما بسطنا في بعض تعليقاتنا
وهو انه ان اراد بقوله لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها ان ذاته لا يمنع في شيء من اجزاء
الازل من الاتصاف بالوجود في الجملة بان يكون قوله في شيء منها متعلق بعدم المنع فيكون
معناه انه لا يمنع في شيء من اجزاء الازل من الوجود فهو بعينه ازلية الامكان ولا يلزم
منه عدم منعه من الوجود الخارجي الذي هو امكان الازلية وان اراد انه لا ذاته لا يمنع من الوجود

وذلك كون الازل زمانا غير متناه من جانب المبدأ

بل ومعانيه وجواز اتصافه به فرع امكان اتصافه بالوجود

في شيء من اجزاء الازل بان يكون قوة في شيء منها متعلقا بالوجود فهو بعينه امكان الازلية
والمزاج انما وقع فيه وهو مصادرة على المطلوب لو سلم ان وجوده في كل جزء من اجزاء الازل ممكن
فلا يلزم من ان يكون وجوده الازلي ممكنا لان التحيزين ان بقيا فهما اثنان فلا اتحاد
وان فنيا فهما معدومان آه حاصل ان الاتحاد بين الشيئين بان يصير زيد عمرا مشتملا على بقائهما
معا لانهما ان بقيا موجودين كما كان قبل الاتحاد فظاهر انهما موجودان لا اتحاد لا مدخل
الآخر وان فنيا معا فهما معدومان لا متحدان وان فنى احدهما وبقي الآخر فهو بقاء الواحد
منهما وفناء للآخر فلا اتحاد بينهما ايضا فان قلت يجوز ان يبقى ذاتاهما بصفة الوحدة
بعد ما كانا اثنين فنقول فالباقي في حد حقيقة هو الامر الموصوف للوحدة والكثرة معا لان شيئا
من الوحدتين اذا لم ينعدم كان الكثرة محققة فيلزم اجتماع المتقابلين وانه محال
في كلية التجريد ان المدعى امتناع اتحاد الاثنين بان يصيرا مشتبهين مع بقاء اوصافهما
كما يصير الجسم الابيض مع بقاء ذاتيهما لازوال الصورة الاثنين عن شيء وحدوث صورة الوحدة
فيه واذا فرض بقائهما بصفة الوحدة بعد ما كانا اثنين كان الباقي هو الامر الموصوف للوحدة
والكثرة معا لا كل واحد من الوحدتين المقومتين للكثرة وذلك ظاهر هذا الدعوى بديهي يكفي فيها
تحريرها بلفظين اطرافها وهذا ضروري فانا نعلم ضرورة انه لا يحصل من الانسان والحجر الموصوف بهما
حقيقة واحدة محصلة ولو ودعوى الاحتياج او الانفعال بين الاجزاء المادية آه
دفع لما يقال ان كون الواجب مع الغير محلا للجزء الصوري يستلزم افتقاره الى الواجب والغير الذين
هما جزءان مادي ان في الصورة المفروضة الى الآخر وانفعاله عنه كما في العناصر المتركبة
التي ينفعل بعضها عن بعض ويفيض عليها صورة النوعية اللائقة لذلك الامتزاج والانفعال
فاندفع الايراد ووجه الدفع ان كلية هذا الدعوى غير مسلمة فلا يتم في الصورة المفروضة وينبغي
ان يعلم ان كون الواجب مع الغير محلا للجزء الصوري داخل في النحو الثاني من الاتحاد فانه انضم
فيضان الواجب شيء هو مجموع ذلك الغير والجزء الصوري وحصل منهما حقيقة واحدة فلا يجاب
لما قيل انه ان منع الاحتياج والانفعال بين الاجزاء المادية للمثال فكيف يمكن القول بعدم
انفعال العناصر بعضها عن بعض وفيضان الصور النوعية على الموالد تابع للمزاج التابع للانفعال
وان منع الانفعال بين الاجزاء المادية للمثال مع تسليمه في المثال فكيف ما نحن بصدد ابطاله من
احتمال الاتحاد اذ الجوهر هو الممكن المستغني عن المحل او المتحيز بالذات يشير الى ان المراد

بالجوهر هنا احد هذين المعنيين على ما ذهب اليه المتهورون فكونه جوهرا بمعنى الغني عن المحل
لا يقدح في هذا قال المص في المواقف ونعني بالتحيز بالذات المشار اليه بالذات اشارة
حسية بانه هنا او هناك اجرد جعد قطط آه في القاموس رجل اجرد اشعر عليه والجعد من الشعر
خلاف السبط المسترسل وجعد قطط اي شديد الجعودة والشمط بحركة بياض شعر الرأس مخالط
بسواده اطلق الرحمن صورة عن انفعال المتبعود لظواهر الكتاب والسنة اما ظاهر الكتاب فكقوله
تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله وجاء ربك والملك صفا صفا وقوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب
وغير ذلك واما ظواهر السنة فكقوله عم قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبه كيف
يشاء وقوله ان الله ينزل الى سماء الدنيا في كل ليلة فيقول هل من تائب فاتوب عليه وغيرها
ولا يخفى انه ليس في هذا القدر غائلة اصلا وذلك لان مراد ذلك البعض بكون الفوق جهة الله تعالى
ليس انه جهة حقيقة بل اراد به ان له شرفية بكونه قبلة الدعاء فاضافه اليه تعالى بكونه معبودا له تعالى مختصا
بجهة الفوق ليس الا لشرفه لا لكونه جهة له حقيقة كما ان قولهم بكون الكعبة بيت الله ليس
الا لشرفها وكونها قبلة الصلوة لا لكونها بيتا له تعالى حقيقة تعالى عن ذلك وانت تعلم انه بعد
قيام البرهان على انه تعالى عالم بجميع المعلومات وانه لا يجوز آه يعني ان كونه تعالى عالما بجميع المعلومات
وكونه جاهلا في الجملة لا ينافي الا بان يتبدل ويتغير صفته الحقيقية التي هي العلم مع ان
تبدل وتغيره تعالى في صفاته الحقيقية مما قام البرهان على امتناعه كما مر في بيان عدم قيام الحوادث
بذاته تعالى فيكون في قوة النزلة فلهذا نبه ان الشاهد اذا اصر في عصيانه ولم يتب عنه ولم يعوض عنه انتقاما
وتنزيلا يكون معاقبا عليه فعدم عقابه لعدم تحقق واحد من تلك الشرائط او كلها لا يستلزم كونه تعالى ان الابصار
عبارة عن ادراك الاتام وانك في تبليغ فسر الادراك التام بالادراك في ابلغ ليلا ينافي هذا ما سيأتي
من الجواب عن المنكرين بقوله تعالى لا تدركه الابصار من ان الادراك لا هو الرؤية مع الاحاطة وحقيقته
النيل والوصول وخروج الشعاع او انطباع الاول مذهب الرياضيين القائلين بانه جسم نوراني
ويسمونه شعاعا يخرج من الباصرة وينتهي طرفه الى المبصر والثاني مذهب الطبيعيين القائلين
بان صورة من المرئي ينطبع في الجليدية ثم في مجمع العصبتين ثم في الحس المشترك اذ لا شك في قدرة
الله تعالى ان يخلق في البصر قوة يتمكن من ادراك الاشياء من دون تلك الشرائط ويؤيده المأثور
المشهور من كون الله تعالى بصر العبد المتقرب اليه وكون ابصار هذه العبد به تعالى قال الامام حجة
الاسلام ان الرؤية نوع كشف وعلم الانسان اتم واوضح من العلم فاذا جاز تعلق العلم به وليس جهة

جاز تعلق الرؤية به وكما يجوز ان يرى الله الخلق في مقابلتهم جاز ان يراه الخلق من غير مقابلة
وكما جاز ان يعلم من غير كيفية وصورة جاز ان يرى كذلك من غير كيفية وصورة قوله والاخير ان تحديد
اما الحدوث فدلالة عبارة من السبوقية بالعدم وهي لم اعتبار غير صالح لمتعلقية الرؤية والا
لكان حدوث الاجسام من المحسوسات فكان لم يحتاج الى دليل واما الامكان فدلالة عبارة عن سلب ضرورة
الوجود والعدم وكان السلب غير صالح لمتعلقية الرؤية ينافي مذهب الشيخ فان هذه الطريقة المبنية
على اشتراك الوجود طريقة فالاتحاد بينهما بحسب البصر واي بحسب ما صدق عليه اذ ليس في الخارج
الا ماهية واحدة يصدق عليها مفهوم الوجود وليس هنالك امر آخر صح بالوجود قائم بها قيام السواد بالجسم
ولما ذهابه الى كون الوجود مشتركا لفظيا فهو انما هو باعتبار ما يلزم من مذهبه لا باعتبار تصريحه به
ما اشار اليه ثم بقوله كما هو المشهور قوله وهذا التاويل في غاية البعد لعدم دلالة لفظ الشيخ وهو
ان وجود كل شيء عينه عليه اصلا مع هذا يستلزم كون جميع الصفات الانتزاعية كالحدوث وغيره عينها
ولم يجز به الشيخ وفيه نظر وتامل لعل وجه النظر هو النظر الموصول المستعد بالى قد يجيء بمعنى الانتظار ايضا
كما في قوله تعالى وجوه يومئذ ناظرة يوم لبرز الى الرحمن باي بالغلام وفي قوله وشعث ينظرون الى بلال كما نظر
الظماء حياض الغمام ومن المعلوم ان الظماء والعطاش ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المنسوب على
الانتظار لمصحح النسبة ووجه التامل هو انه يجوز ان يحمل النظر الموصول بالى في هذين المثالين على الرؤية
بان يقال في الاول وجوه ناظرات الى رحمة الله وهو العلوم في العرف ولذا يرفع الايدي اليها في الدعاء او يقال
ان الناظرات الى آثار الله من القرب والطوع الصادرين من الملائكة التي يرسلهم الله لمغفرة المؤمنين
يوم البعث ويقال في الثاني ان المعنى انهم يرونه بالدلالة كما يرى الظماء ما يطلبونه ويشتاقون اليه
قوله ولئن بمعنى الانتظار لان الاية وردت آه دفع لما لما يقال ان الى في الاية ليست حرفا بل هو اسم
بمعنى النعمة واحد الآلاء ورد ناظرة من النظر بمعنى الانتظار نعم الاية نعمة ربها منتظرة او لما يقال ان الى
هنا بمعنى عند ومعنى الاية عند ربها منتظرة ووجه الدفع هو ان الانتظار عام واذا قيل ان الانتظار
الموت الاحمر يودي بسياق الاية لانها وردت مبشرة للمؤمنين بالانعام من الخالق فراغ
البال وذكر رؤية الله فان اجل النعم والكرامة المستتبعة لنضارة الوجه لا في الانتظار المؤدي
الى العبوسية هو مستلزم لجوازه اي وقوع الرؤية او الاجماع عليه مستلزم لجواز الوقوع وصحة الرؤية
وهو ظاهر وهو امتناع وقوع الممتنع والاجماع عليه فهذا الاجماع كما يبطل قول النافين للوقوع
صلا يبطل قول النافين لجوازه وصحته اقول ان هذه الشبهة وهو قوله لا تدركه الابصار

رفع الايجاب الكلي وذلك لان قوله لا تدركه الابصار موجبة كلية لان موضوعها جمع محلى باللام
الاستغراقية وقد دخل عليها النفي فرفعها ورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية قوله لا اقل من احتمال
الاية لهذا المعنى آه يعني ان الاية وان لم تكن دالة على رفع الايجاب الكلي دلالة قطعية كذلك ليست
دالة بحسبه دالة على السلب الكلي دلالة قطعية لاحتمالها رفع الايجاب الكلي الذي هو سلب جزئي
بان يكون المعتبر فيها الاولاد العموم ثم ورد النفي عليه وهو مع هذا الاحتمال لا يكون حجة علينا
لان ابصار الكفار لا تدركه اجماعا وقوله تعالى لموسى عم لن تراني ليس فيه للتابيد آه اشارة
الى احتجاج اهل الانكار والرد اما الاحتجاج فهو ان لن في قوله تعالى لن تراني للتابيد فاذا
لم يرا موسى عم ابدا لم يره غيره اجماعا واما الرد فهو ان لن ليس للتابيد بل هو للنفي المؤكد في المستقبل
فقط ولذا يقيد بلبدا قوله فكما كان مراد وما ليس بكائن يكون مراد فيه اشارة الى انه كما ان هذا المأثور
يدل على انه تعالى مريد للممكنات كذلك يدل على ان ما ليس بكائن ليس بمراد له تعالى بان الجملة الاولى
تتمسك اليه بكل التفويض والمعتزلة قيدوا المأثور بافعالهم واولوه فمعناه عندهم هو ان
ما شاء الله من افعال الكل وما لم يشأ لم يكن ويرد هذا التقييد اجماع السلف والخلف في جميع
الاعصار على اطلاق هذا المأثور وعدم تقييده بافعالهم ويؤيد انهم كانوا يعدون كلامهم
هذا من معرض تعظيم الله والملك شانه تعالى لما مر مرارا عند قوله الا خالق سواه وقوله قادر على جميع الممكنات
وقوله مريد لجميع الممكنات قوله لانا نعلم اجمالا ان جميع افعالهم لو لم تكن ضرر ايجاده او فعل تركه يتضمن
الحكم والمصالح ولا يخلو عن حكمة والمصلحة التي اتقن فعله وذلك لانه الحكيم الخبير فلا يكون شيء
من افعاله خاليا عن الحكمة والمصلحة ويحتمل ان يراد ان جميع افعاله متضمن للحكمة فيكون ترك
واحد منها اي واحد كان مخلا بالحكمة فيكون جميعها واجبا عليه ولم يقل احد من المعتزلة بان التزام
رعاية الحكمة واجب عليه تعالى بمعنى ان وجوب تركه مخل بالحكمة عليه تعالى انما يتاتى اذا كان التزام رعاية
الحكمة واجبا عليه تعالى لا محالة ولكن ذلك هو من المتنازع فيه كيف ولو كان كذلك لكان يستحق ان يسئل عن بعض
ما يفعله اذ لا يستحق ان يسئل عن الكل بل يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد اذ له التصرف في ملكه كيف يشاء فهم
يسئلون عما يفعلون لان فعلهم تصرف في ملك الغير قوله وانت خبير بانه فرع على كون افعاله معللة
بالاغراض وذلك لان كون ترك اللطف موجبا لنقض غرض التكليف انما يتاتى اذا كان التكليف
تكليف الله تعالى للمكلفين لاجل غرض وباعث له على فعله وشرط كما سيجيء من ان ذلك مستلزم لكونه تعالى
مستكملا بغيره وهو ذلك وما يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية اعني اللطف اعم

من ذلك اي مما يتوقف عليه الطاعة وترك المعصية فيكون الدليل اخص من المدعى قوله ولا يخفى ان مرادهم
الاصلح بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة الى الكل من حيث الكل دفع لما يقال انه لا يرد على المعتزلة خلق الكافر
الفقير المبتلى بالآلام والاسقام ولا ابقاء ابليس طول الزمان واقداره على الاضلال وذلك لان مرادهم
بالاصلح الذي يجب عليه هو الاصلح بالنسبة الى نظام العالم كله ويجوز ان يكون خلق الكافر المذكور وابقاء الشيطان
مع اضلاله طول الزمان اصلحين بالنسبة الى نظام العالم كله وان لم يكونا اصلحين بالنسبة الى الكافر والشيطان
ووجه الدفع هو انه لو كان مرادهم الاصلح بالنسبة الى الكل من حيث هو كل لما كان لسؤال الاشعري والمعترض عن مرادهم
وجه وكذا جواب الجبائي عنه بهذا الوجه المفضي الى بهته كما لا يخفى قوله واجيب عنه بان غاية اي غاية ما يلزم
من هذا الاستدلال او غاية ما يلزم من ايعاد الله تعالى مرتكب الكبيرة بالعقاب عدم وقوع الخلف ولا يلزم من عدم
وقوعه ان يكون عقاب مرتكب الكبيرة واجبا عليه تعالى والمراد في هذا الوجوب دون عدم ذلك الوقوع قوله واعترض
عليه الشريف العلامة بانه اي حين عدم وجوب العقاب عليه تعالى مع انه او عربه واخبر عنه يلزم جواز هما اي
جواز الخلف والكذب على الله تعالى وذلك لان عدم وجوب العقاب عليه جواز العدم ووقوع العقاب فيه تعالى وهو مستلزم
لجواز خلف ايعاده وعدم مطابقة اخباره به لما هو الواقع هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام قوله اذ فرق بين
استحالة الوقوع وبين الوجوب عليه تعالى فرق بين استحالة وقوع تخلف ما اوعربه عن ايعاده وبين ان يكون
ما اوعربه واجبا عليه تعالى فيجوز ان يتحقق الاول دون الثاني كما انه يتحقق استحالة ايجاد الحي في حقه تعالى
ولم يتحقق حرمة ايجاده في حقه تعالى بل الحق ان الوجوب والحرمة ونحوهما من المندوب والمكروهة والاباحة
متوقفة على القدرة وكون الواجب والحرام ونحوهما من الافعال الاختيارية وما نحن فيه ليس منها على
مقتضى الظاهر اجيب قال والجواب عنه ان الله يجوز ان يخلف الوعد آه قال الامام وردد ان هذا القول
في غاية الفساد لان الوعيد قسم من اقسام الخبر فاذا اجوز على الله تعالى الخلف فيه فقد جوز الكذب على الله تعالى وهذا
خطأ عظيم لا يقرب بكلمة كفر فان العقلاء اجمعوا على ان الصدق منزه عن الكذب على الله في الوعيد لاجل
ما قال من ان الخلف في الوعيد كرم فلم لا يجوز الخلف ايضا في وعيد الكفار وايضا فاذا جاز الخلف في الوعيد
لغرض الكرم فلم لا يجوز الخلف في القصص والاخبار لغرض المصلحة ومعلوم ان فتح هذا الباب يقتضي الطعن
في القرآن وكل الشريعة انتهى بلفظه والوعيد حق على العباد وقال لا تفعلوا كذا فاني اعذبكم آه
ويقرب من هذا ما حكى القفال في تفسيره ان الآية تدل على ان جزاء القتل العمد ما ذكر لكن ليس فيها انه
يوصل الجزاء اليهم لا يوصل وقد يقول الرجل لعبده جزاؤك ان فعلت كذا وكذا الا انه لا يفعله
وقال الامام وهذا ضعيف لانه يثبت بهذه الآية ان جزاء القتل العمد هو ما ذكر وثبت بسائر الآيات

انه يوصل الجزاء الى المستحقين فلا يجوز ان يقال سوء يجزبه وقال اليوم تجزى كل نفس بما كسبت وقال فمن
يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره بل انه تعالى ذكر في هذه الآية انه تعالى اوصل اليهم عين الجزاء
وهو قوله واعد لهم عذابا عظيما فان بيان ان هذا جزاؤه حصل بقوله فجزاؤه جهنم خالدا فيها فلو كان قوله
واعد لهم عذابا عظيما اخبارا عن الاستحقاق كان تكرارا فلو حملناه على انه اخبار عما انه تعالى سيفعل لم يلزم
التكرار فكان ذلك اولى فيجوز ان يقال بتخصيص المذنب المعفو عن عمومات الوعيد بالادلة المفصلة
اي يمكن ان يفرز المذنب المعفو عن عمومات الوعيد بان يقال انه داخل في عمومات الوعيد من
الآيات الدالة على جواز كونه معفوا بقوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء حيث وعد بالعفو
عن كل ما سوى الكفر وقوله ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم وقوله ان ربك
لذو مغفرة للناس على ظلمهم واذا كان المذنب المعفو خارجا عن عمومات الوعيد لا يلزم من عدم عقابه
خلف في شيء من عمومات الوعيد وهو ظ كما لا يلزم ذلك على تقدير حمل الوعيد على انه تهديد
فلا يلزم تبدل القول ولا الكذب اصلا قوله اللهم ان عمومات الوعيد على استحقاق ما اوعربه على
وقوعه كما صرح به يحيى بن معاذ وعلى حكى القفال في تفسيره كما مر ولعله مراد قوله اللهم اي ضعف
هذا الحمل ما نقل عن الامام نقلا من انه ثبت بسائر الآيات انه تعالى يوصل الجزاء الى المستحقين من غير
وجوب عليه والاستحقاق من العبد يشبه ان يكون استدلاله المعتزلة على كون الثواب على الطاعة واجبا على
الله تعالى وهو ان العبد المطيع يستحق بطاعته الثواب فهو عوض مستحق للعبد على الله تعالى بالطاعة فلا
قبيح وهو ممتنع عليه تعالى واذا كان تركه ممتنعا كان الاتيان به واجبا ووجه الرد عليهم كيف لا يكون
كذلك اي وكيف لا يكون الاثابة بفضله لا باستحقاق العبد من الطاعات والحال ان ما يصدر بحسب الظاهر
عن العبد من الطاعات انما هو صادر عن الله تعالى حقيقة وبخلقه تعالى فكيف يستحق العبد بذلك الثواب
عليه تعالى لان الغرض منها صدور عن العبد حقيقة وهو مما لا يستحق به العبد الثواب والعوض على ارادة العقاب
وذلك لان شكر المنعم على نعمه بالطاعات والعبادات واجب عندهم ومن ان الطاعات والعبادات الصادرة
من العبد لا تفي بشكر ما هو اقل قليل من نعمه العظمى الجليلة فضلا عن ان يزيد عليها فيستحق العبد بها
الثواب والعوض فان ذلك لبعيد الا كمن يقابل نعمة الملك الوهاب على عبده عيسى بتحريك الانملة وكيف يحكم
العقل بايجاب الثواب واستحقاقه اياه والله تعالى حكم الحاكمين فلا يتصور في حقه تعالى ان يضع شيئا
في غير موضعه بحكم حاكم واعلم العالمين فلا يتصور منه ذلك او يضع جهلا بموضعه وقد القادرين فلا يتصور
ذلك منه بالعجز عن وضعه في موضعه والله تعالى ابدا من ان يفعل من شيء او ان يستكمل بشيء فلا يكون

فعله معلل بالغرض يعني ان كون فعله معلل بالغرض يستلزم كونه مستفيدا من غيره الذي
هو ذلك الغرض ومستكملا به اما الاول فلان كونه فاعلا اذا كان بذلا الغرض كان ذلك الغرض
مؤثرا في ذاته جعله فاعلا وهو ظ واما الثاني فلان فعله لما كان لغرض تحصيل مصلحة
او دفع مضرة لكان ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض ومما ينبغي ان يعلم في هذا المقام هو ان
كل حكم او مصلحة يترتب على فعل يسمى غاية من حيث انه على جهة الفعل ونهاية وفائدة من
حيث انه يترتب عليه فالفائدة والغاية متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا ويعمان الافعال
الاختيارية وغيرها واما الغرض فهو ما لاجله اقدام الفاعل على فعله ويسمى علة غائية له
فالغرض والعلة الغائية مختلفان اعتبارا ايضا وقد يخالف الغرض فائدة كما اذا اخطأ في اعتقاده
قوله وان كانت معلومة له التقدير تلك تقدم ما هي سابقة له لا بد في الابكون معلولا غائيا باعتبار انه على الخلق
فان هذا التقدم العلمي شان العلل الغائية هذا مما علم فيما سبق من انه هو الحاكم على الاطلاق
ولقوله والحكم قوله الذي وصفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال وارتفاع شان
من اتصف به والقبح كون الصفة صفة نقصان ككون الجهل صفة نقصان وسلب ارتفاع حال
من اتصف به قوله الثاني ما يلائم الغرض ومنافرته شيئا وافق الغرض كان حسنا وما خالفه
كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا قوله وقد يعبر عن هذين المعنيين بالمصلحة فيقال الحسن
ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما قوله وان ماخذهما العقل اي هما
امران يدركهما العقل ولا يتوقفان على الشرع قوله ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق
لغرضهم ومفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم فذا هذا المختلف على انه امران اضافي لا صفة حقيقية اذ
الصفات الحقيقية لا تختلف كما لا يتصور كون الجسم الواحد ابيض واسود بالنسبة الى الشخصين
قوله الثالث تعلق المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا هذا في افعال العباد وان اريد
ما يشمل افعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب فلا يحكم العقل بالتعلق
على ترتب الثواب والعقاب على افعاله وذلك لان ما يصدر اختيارا لا يحكم العقل بتعلق الثواب والعقاب
اتفاقا واعله اراد بالمدح الاشتمال على الاجزاء بالهو لفعل آه فلا يكون شيء منهما مغنيا عن الآخر
كما قوله فان كثيرا ما يذكر ما لا حاجة اليه للعلم به كما سبق يشير الى ان قوله وهو غير مستحضر ولا مستحضر مغن
عن قوله ولا ناهل كما ان قوله ولا حد له على الاحتمال الثاني مغن عنه قوله كل واحدة من صفاته الحقيقية اشارة
الى دفع ما يتراءى من ظاهر العبارة من ان المراد اتحاد الصفات بعضها مع بعض وان الصفات الاضافية

ايضا متحدة بالذات فيرد عليه ان كليهما خلاف الواقع ووجه ظ قوله والسبق يستلزم التقدم وذلك لان
القدرة على القدرة يكون في مستندة الى القادر فيكون قبلها قدرة اخرى وكذا القدرة على القدرة على القدرة
وهكذا الى غير النهاية ومنه ظهر ان القدرة اذا كانت واحدة لا يجوز ان يكون مستندة الى القادر
ايضا لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء بخلاف ما اذا كانت القدرة واحدة ومستندة الى
الواجب على ما هو المذهب فانا نعلم بالضرورة ان نسبة الموجب الواحد الى القدرة الواحدة ليست
كنسبته الى القدرة المتكثرة لا يقال فح يجوز ان يكون القدرة متكثرة مستندة الى قدرة واحدة صادرة
عنه بالايجاب لانا نقول يكون في تلك القدرة الواحدة كافية في كونه قادرا يصدر عنه الاشياء
بالاختيار ولا يبقى حاجة الى القدرة المتكثرة كما لا يخفى قوله وقد عرفت ان اسناد القديم الى القادر
جائز الظاهر انه اشارة الى ما سبق منه رحمه الله من ان دوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي
الاختيار قوله فهي غير متناهية يعني انه لا ينتهي الى حد لا يمكن تجاوزه فيكون عدم تناهي المقدورات ح
بالقوة لا بالفعل اي الموجود منها في كل حد من حدود الواصلة اليها القدرة بالفعل يكون متناهيا
قطعا قوله قلت لا حاجة في تعلق القدرة الى ذلك اي لا حاجة في تعلق القدرة بالمقدورات
الغير المتناهية الى التثبت بكون القدرة غير متناهية يعني لا تقف حتى يكون عدم تناهي تعلقاتها
بالقوة لا بالفعل بل يمكن ان يقال ان جميع الممكنات مقدورة له بمعنى انه يصح منه فعل كل منها وترك فذلك
لان المصحح لمقدوريتها هو الامكان المشترك بينها والمقتضي لقدرته هو ذاته تعالى المتعالية عن الانقسام
بالجزء فيكون جميع الممكنات الغير المتناهية متعلق القدرة فيكون متعلقاتها غير متناهية بالفعل قوله وان لم يكن
اجتماع جميع الممكنات في الوجود الخارجي مقدورا لما بناء على استحالة وجود الامور الغير المتناهية مطلقا
مترتبة كانت او غير مترتبة متعاقبة كانت او غير متعاقبة وعدم اقتدار الله على الامور المستحيلة فيلزم على
ما ذكره الشارح ان يكون عدم تعلقات منع عدد المقدورات الغير المتناهية بمعنى لا يقف لان القدرة على
ما ذكر تعلقت بطرفي الوجود والعدم في كل ممكن فتحقق المقدور وجودا وعدما انما يكون بالارادة لا بالقدرة
فالمؤثر في الحقيقة هو الارادة لان القدرة وتعلقها بحسب طرفي الممكن على السواء فتأمل فيه انتهى اقول فساد
هذا القول اظهر من ان يحتاج الى التأمل اما اولا فلان متعلق القدرة بمعنى صحة الفعل والترك انما هو
ذات الممكن لا وجوده ولا عدمه اذ لا معنى لكون العدم صحيح الفعل والترك وكذا حال الوجود وكذا الاستدلال
على ما ظهر بادنى توجه واما ثانيا فلان الفاعل المؤثر في الافعال الاختيارية ليس الا ذات القادر لا قدرته ولا
ارادته كما ان الفاعل المؤثر في الافعال الغير الاختيارية ليس الا ذات الموجب لا صفة من صفاته فيكون جميعها

متعلق الارادة دفعة واحدة فيكون تعلقاتها غير متناهية بالفعل فلا حاجة في كون تلك التعلقات
غير متناهية الى المصير الى ان يراد بعدم التناهي عدم الوقوف عند حد حتى لا يكون عدم تناهي المتعلقات
بالفعل بل يكون بالقوة قوله بل النسبة بينهما من النسب المقدارية وهي اثنتي احد المقادير المتجانسين
عند الآخر كالنصفية والثلثية والربعية وغيرها قوله وما شاء الله كان فليس لاحد ان ينقص من مخلوقاته شيئا وما لم
يكن فليس له ان يزيد على مخلوقاته شيئا قوله وهي اجسام لطيفة قادرة على التشكلات المختلفة نقله شيخ
الى رد ما ذهب اليه الحكماء من انها عقول مجردة لا الى تعريفها والا لصدق على الجن فانه جسم لطيف قابل للتشكلات
المختلفة على ما هو المشهور قال الله تعالى اولي اجنحة مثنى وثلث ورباع مقتبس من قوله تعالى جاعل الملائكة
رسلا اولي اجنحة مثنى وثلث ورباع قوله قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم هذا يدل على كونهم معصومين
كما ان قوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون يدل على ذلك اذ يعلم منه انهم لا يعصون الله والحصر
الغفلة والفتور في التسبيح قوله وما صدر عنهم وقصة آدم يعلم من قولهم اتجعل فيها الآية اشارة الى
ركاكة استدلال النافين لعصمتهم فانهم استدلوا بقولهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك
وتقدس لك على نفي عصمتهم فان فيه وجوها من المعصية الاول غيبتهم لمن يجعل الله تعالى خليفة بذكر مثالبه
والثاني في تعجبهم وتزكية نفوسهم بذكر مناقبها الثالث نسبتهم الافساد والسفك اليه رجما بالظن
اذ لا يليق بحكمة التبع مع ارادة اعزاز بني آدم ان يطلع اعداءهم على عيوبهم واتباع الظن في مثله غير جائز
لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم والرابع انهم رموا عالمهم بما يفعله وهو من اعظم المعاصي ووجه رد كلامه
قوله ولما ابليس فالكفرون آه اشارة الى رد استدلال آخر بناء في عصمتهم وهو ان ابليس عصى بترك السجود
حتى صار مطرودا ملعونا وهو من الملائكة بدليل الاستثناء منهم في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا
ابليس وبدليل ان قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس ابى واستكبر وكان من الكافرين
ان لا يسجد اذا امرتك ووجه الجواب عنه ايضا ظاهر قوله وما تتلو من قصة هاروت وماروت آه اشارة الى رد استدلال
آخر وهو ان هاروت وماروت كانا ملكين ببابل يعذبان لاشتغالهما بالسحر ووجه الرد على ما في بعض الكتب
هو منع كون هاروت وماروت ملكين وكون السحر والعمل واعتقاد تأثيره بل انزل الله عليهما السحر ابتلاء للناس في تعلمه وعمله فمن اعتقد تأثيره
كافر ومن يجتنبه او يعمله ليتوقاه ولا يغتر به فهو مؤمن وهما كانا يعظان الناس ويقولان انما نحن فتنة
وابتلاء فلا تكفروا اي لا تعتقدوا ولا تعملوا بالسحر فان ذلك كفر وتعليمهما انما هو على وجه المعاتبة
كما في معاتبة الانبياء على السهو والزلة من غير ارتكاب عنهما الكبيرة فضلا عن الكفر واعتقاد السحر والعمل به
ولا يتوقف ثبوت النبوة على الهلام دفع لما يقال انه لا يمكن اثبات كونه نبيا متكلما بايجاد الانبياء لان اثباته

ولا يعلمون

موقوف على ثبوت نبوتهم وثبوت نبوتهم يتوقف على كونهم عالمين بالاحكام التي يبلغونها الى الخلق
وعلى تصديق الله اياهم ولا يتأتى ذلك الا بان يخبر الله تعالى الاحكام المبلغة ويخبر عن كونهم صادقين
فيما يدعون والاخبار كلام خاص فاثبات كلامه تعالى بايجاد الانبياء واخبارهم بذلك مستلزم للدور
ووجه الدفع منع توقف ثبوت النبوة على اخبار الله تعالى اياهم الاحكام التي يبلغونها الى الخلق اذ يجوز
ان يخلق الله فيهم علما بتلك الاحكام ومنع توقف تصديقهم في دعوى نبوتهم على اخباره بكونهم
صادقين في هذا الدعوى اذ يجوز ان يخلق الله المعجزة على ايديهم فتثبت رسالتهم ونبوتهم من غير
توقف على ثبوت الكلام ثم تثبت صفة الكلام له تعالى بقولهم واخبارهم وان كان المراد هو اللفظ
رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم في الكلام الالهي يعني ان يتصور ثمة بالبال او قلب ولا حالة في
صحف او لوح انما هو الكلام النفسي وكذا ما ليس بحادث لكن منع من القول بحلول كلامه مطلقا في لسان
او قلب او مصحف ومن اطلاق القول بحدوثه مع ان النفي حادث وقائم بالبال والقلب وحال في المصحف
واللوح رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم من هذا القول والاطلاق الى كون الكلام النفسي
الازلي ايضا كذلك قوله والكرامية لما راوا ان مخالفة الضرورة التي التزمها الحنابلة اه يعني ان ما ذهب
اليه الحنابلة من كون الاصوات والحروف المتعاقبة المسبوقة وجود بعضها بانقضاء بعض قديمة بضروري
البطلان وان ما ذهب اليه الكرامية من كون كلامه تعالى صفة له ومؤلفة من الاصوات والحروف الحادثة
القائمة بذاته تعالى مخالف لما يقتضيه الدليل من امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى على ما مر ولذا هربوا من كلامه
صفة له ومؤلفة آه ولكنهم منكرون للهلام النفسي الذي يقول به الاشعري فعارضهم من ارتكاب ما هو
اشنع ومن مخالفة العرف واللغة على ما ذهب اليه المعتزلة الجاء هم الى هذا المذهب توجيه كلام الشيخ
على ان اراد بالمعنى الثاني في جواب كلام قوله الهلام هو المعنى النفسي على انه اراد به المعنى الثاني وهو القائم بالغير
لا ما فهمه الاستاذ من ان مراده مدلول اللفظ فيكون المعنى النفسي عند الشيخ الرشادي للفظ القائم بذات
الله تعالى والمدلول القائم به ايضا فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في اللفظ لعدم مساعدة الالة هذا
يدل على ان الشيخ يمنع صغرى القياس الثاني وهو كلام مركب من حروف مترتبة متعاقبة في الوجود بدليل
على الحنابلة فانهم يسلمون هذه الصغرى ويمنعون كبراه فلا وجه ما قيل انه لا يتم للاشعري في الرد
الى الهلام النفسي الا ازدياد المؤنة لان التدافع المذكور في نتيجتي القياسين باق ح بالنسبة الى الهلام اللفظي
فان الوجه عليه على ما ذكره ان يمنع كبرى القياس الثاني اصغرى الحنابلة ثم اورد بقول الشيخ بالكلام النفسي
فظهر الاندفاع عن الشبهة المذكورة لان الوجه واما التزام امر في جواب ايراد لا يندفع به فمع ذلك

تبلغونها الى

ومع ذلك هو في نفسه محال تردد يجب الاستدلال عليه والخصم يستدل على نفيه فاذ يكتسب من مثله انتهى
يفضي الى كون الاسوات مع كونها اعراضا سيالة اقول له ان يمنع كونها في نفسها سيالة لجواز ان يكون
عروض السيلان اياها لعدم مساعدة الالة في التلفظ دفعة كما في ضيق الحدقة الغير المساعد حركته
لابصار اشباح كثيرة دفعة وهذا بخلاف الحركة فانها في نفسها سيالة وغير قارة قوله وهذه الصفة و
هي صفة التكلم القائمة بذاته تعالى قديمة قوله وتلك الكلمات المترتبة اي الموضوعة بعضها فوق بعض بحسب وجودها
العلمي قديمة ايضا ضرورة كون علمه تعالى ازليا وهذه الكلمات باعتبار وجودها في علمه تعالى وقائمة به تعالى وباعتبار
وجودها الخارجي كلام لفظي حادث وعني كونه تعالى متكلما هو قيام صفة التكلم به تعالى وهي الصفة التي
بها يتعلق الله تعالى تلك الكلمات في علمه الازلي وهذه الصفة مغايرة لصفة العلم وان كان غيره تعالى معلوما له
وتتعلق علمه به ولم يتعلق به هذه الصفة وكما ان علمه تعالى واحد محيط بجميع المعلومات كذلك كلامه
تعالى ايضا واحد مشتمل على اقسامه من الكتب والصحف باللغات المختلفة والاخبارات والانشاءات
ولما كان كلامه ازليا كان الخطاب فيه متوجها الى المخاطب المقدر اذ لا مخاطب موجود في الازل
فيكون الماضي والحضور والاستقبال فيه بالنسبة الى الزمان المقدر للمخاطب فلا اشكال في ورود بعضها
بصيغة الماضي وبعضها بصيغة الحال وبعضها بصيغة الاستقبال هذا ما ذكره الشارح في بعض تصانيفه
فلا يتوجه عليه ما قيل ان تلك الصفة اي من الصفات المعنوية الثبوتية وصفة اخرى فتزيد الصفات
الحقيقية وايضا القول بان كلام الله تعالى هو الكلمات التي رتبها الله تعالى على الازلي يستلزم تمايز الاشياء في
الوجود العلمي وهو يستلزم عدم تناهيها بحسب الوجود العلمي وقد ادعى الشارح فيما سبق ان علمه تعالى
اجمالي لا يلزم وجود الاشياء متناهية في علمه تعالى وجه عدم توجه الاول واما وجه عدم توجه الثاني
فهو ان كون تلك الكلمات مترتبة في علمه تعالى يجوز ان يكون باعتبار ظهورها ووجودها في الخارج بمعنى انها في
الوجود العلمي بحيث لو وجدت في الخارج لكان بعضها مستندا الى بعض كما ان سائر الممكنات المترتبة
المتناهية وغيرها كذلك على ان ما ذكر ايضا وكما ان علمه تعالى واحد محيط بجميع المعلومات كذلك كلامه ايضا
واحد مشتمل على اقسامه قوله ليس الكلام في الكلام مطلقا كسائر الممكنات ازلية بحسب وجودها العلمي
وذلك الوجود العلمي لها عين العلم عليه تعالى وبالذات وغيره بالاعتبار على ما مر في تحقيق علمه تعالى
وبهذا ظهر انه لا وجه لما قيل ان الوجود العلمي للكلام اللفظي هو العدم الصرف ويوصف الواجب تعالى به دون
سائر الممكنات وجود نفسي يتصف الواجب تعالى به والاختصاص فيه للعدم انتهى . ثم لما بين على مذهب
المعتزلة وهو كون الكلام قائما بغيره وذكر ان الكلمات المرتبة في علمه تعالى قائمة بذاته تعالى باعتبار

وجودها

وجودها العلمي . وعلى مذهب الحنابلة من قدم الحروف والاصوات مع براءة ذاته تعالى عنها وذلك لما قلنا من انه
لا تعاقب بين الكلمات المرتبة في الوجود العلمي قوله وعلى ما هو ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة من ان الالفاظ والحروف
ليست كلام الله تعالى بل معانيها وذلك لما قلنا من كون كلام الله تعالى هو الكلمات المرتبة في العلم قوله وعلى ما اول به
الحرف كلام الشيخ من ان الصوت مع كونها من الاعراض السيالة قائمة بذاته تعالى من غير ترتب وذلك لما قلنا
من كون قيام الكلمات التي كلامه النفسي بحسب وجودها العلمي الذي هو علمه تعالى بها قوله فان المتحدى به
بكون كلام الله اي حين جعل كلامه تعالى عبارة عن الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي بكون المتحدى به والسور
والآيات التي تحدى بها النبي صلعم كلام الله تعالى حقيقة ضرورة كون الكلمات مرتبة له تعالى في علمه الازلي وان كانت
حين التحدي موجودة في الخارج وكان التحدي وطلب المعارضة باعتبار هذا الوجود الذي صارت بحسبه
كلاما لفظيا بخلاف ما زعمه متقدمو الاشاعرة فان المتحدى به على زعمهم لا يكون كلام الله تعالى حقيقة بل يكون
اطلاق الكلام عليه على سبيل المجاز لدلالته على الكلام الحقيقي قوله يكون كائنا ما بين اوراق ديوان
الحافظ اي ان نعلم قطعا ان كلامه تعالى كائن ما بين دفتي المصحف كلام الله تعالى معلوم لنا قطعا فيكون انور
كون كلام الله تعالى قوله فان كون كلام الله تعالى انكار بالحقيقة لكون الكلمات المرتبة الموجودة في علمه
تعالى كلاما له تعالى فانه متحد معها بالذات الا انه جعل موجودا بالوجود اللفظي بعد كونه موجودا بالوجود
العلمي وهذا القدر لا يخرجه عن كونه كلاما له تعالى حقيقة قوله ليس الكلام في اسماء الاعلام الموضوعة على الذات
كاسم حذاء ويزدان وتنكري فانه يجوز اطلاقها عليه تعالى من غير ورود اذن الشارع بهذا الاطلاق
قوله فانه من العقال وهو الحبل الذي يشد به ويضيف البعير بزمامه فيكون عقله شيء اي حبس
وشد به قوله ويشكل بلفظ حذاء وتنكري فانهما يطلقان عليه تعالى على طريق التسمية دون
التوصيف مع انهما لم يردا من الشارع اذن في اطلاقهما عليه تعالى ومعناه حذاء يزدان فيكون الاطلاق عليه تعالى
على طريق التوصيف منهيا جائزا لانه مما علم انتفاء ذاته تعالى قوله اذ هو الذي يجب الاعتقاد به ويكفر من انكره
فهو اللائق بان يورد في علم الكلام ويبحث عن احواله بخلاف المعاد الروحاني الذي هو بقاء
النفس بعد المفارقة عن البدن التذاذها باللذات العقلية وتألمها بالالام النفسانية فانه
وان كان حقا لكن لا يجب الاعتقاد به شرعا ولا يكفر من انكره فلا يلزم ان يورد في علم الكلام بل يراد
الجسماني هو من المسائل الحكمية والاثبات الحكماء ويبحثون عن احواله قوله كقوله تعالى اولم ير الانسان
انا خلقناه من نطفة لم يكتف في هذا الاستدلال بقوله تعالى فلينظر الانسان مما خلق خلق من ماء دافق
لعرق التناول وقلعه بالكلية اذ لا يتاتى هذا القطع والقلع الا بهذا المجموع على ما لا يخفى ولهذا

الفتح المذكور نقل الحديث ايض قوله لان النفوس الناطقة على هذا التقدير غير متناهية فان القائلين به قائلون بتقدم
الانواع المتسلسلة المتوالدة دون اشخاصها ولا يتصور ذلك الا بكون اشخاصها غير متناهية متعاقبة
فيكون النفوس الانسانية الحادثة بحدوث الابدان الغير المتناهية غير متناهية قوله وليكن بيج في الحدوث
والموضوع والزمان اه وليكن ب المماثل المتحد معه في المرتبة ولوازمها مشاركا وموافقا له في جميع العوارض
واللواحق التي يمكن اشتراكهما موافقتهما فيها من الموضوع والحدوث والزمان وغيرها . فلا يتميز ب
عن ج آه اي فعلى هذا الفرض لا يتميز ب عن ج بان يكون المعاد هو لا ج فان نسبة ا على هذا
الفرض الى امرين هما ب وج المتشابهين من كل وجه اي في المرتبة ولوازمها وجميع اللواحق الممكنة
العروض لهما معا ولا تفاوت بينهما على هذا الفرض الذي النسبة التي ينظر ويرد في انه هل يمكن ان يختلف
تلك النسبة فيهما بان يكون احدهما احق بان يكون معادا او يكون الاولى به من الاخر او لا يختلف بل يكونان
متشابهين في تلك النسبة ايضا فيصح كون كل منهما معادا او محدثا جديدا لكن اذا لم يختلفا في المرتبة
ولوازمها وعوارضها على ما هو المفروض فلا يمكن ان يجعل ا لاحدهما دون الاخر ولا يمكن ان يجعل الاخر
قوله فهو نفس هذه النسبة واخذ الخط في بيان نفي هذا مصادرة اذ ليس الكلام الا فيه فانه لا تفاوت
بين ب وج في هذا الفرض بل هما متشابهان من كل وجه فلا يتصور اختلافهما في هذه النسبة قوله
بايقول الخصم ثانيا آه وذلك لان المناسبة المحققة اذا كانت بين ا وج ليس بالفرض ما هو بين ا وب
بل اذا صح مذهب من يقول الى حد لا يمكن ان يقال بالاعادة وذلك لان الذات المعينة التي يقال بعودها
باقية ومحفوظة في حال العدم فاذا صارت موجودة بعد كونها معدومة تكون معروضة للوجود في الوقتين
مرة واحدة لانحفاظ الوحدة قوله ولم يجعل المعدوم في حال العدم ذاتا ثابتة على ما هو التحقيق فان
العدم عبارة عن فقد الذات فيكون المعدوم في الخارج سلوبا عن نفسه ما دام معدوما فيصدق
عليه انه المعدوم في الخارج اذ ثبت فيه صدق هذه النسبة الخارجية لعدم الموضوع في الخارج
قوله واذ ثبت ان الحق ان ثبوت الوجود والعدم يوجبان كون الموضوع لهما اعني معروضهما غير نفس
ح الاخر وذلك لكون العدم عبارة عن فقد ذات وعدم انحفاظها في حال ما بانه قوله فان اسم موجود واحد
وذلك بان يستمر ذاته ووجوده قوله او بذاتين ثابتة واحدة وذلك بان يستمر ذاته فقط لان ذلك المستمر
باعتبار الموضوع الواحد القائم الثابت من جهة الوجود او الذات شيئا واحدا ويكون له جهتان
من الوحدة والذات والوجود اذا استمر الوجود من جهة واحدة هي الذات اذا استمر الذات فقط قوله
وباعتبار المحمولين اعني الوجود والعدم شيئين اثنين قوله فان فقد استمرار ذاته واحدة بقي

الاشتينية

الاشتينية الصرفة وذلك لعدم شركة الوجود مع المعدوم لا في الذات ولا في الوجود فلا يكون
بينهما جهة وحدة اصلا فيحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود يعني انه وان لم يحفظ وحدته في نفس
الامر بحسب الخارج لكنه يحفظ في نفس الامر بحسب الوجود الذهني لان الحاصل في الذهن عند المحققين انما
هو ماهيات الاشياء وانفسها لا اشباحها وامثالها وهذا القدر كاف في صحة الاعادة قوله لان الموجود في الذهن
بالحقيقة هو الهوية المتكيفة المكتنفة بل بالمشخصات الذهنية حاصل ان حصول الاشياء بانفسها في
الذهن لا يوجب انحفاظ الوحدة بين الموجود في الخارج وبين الموجود في الذهن وذلك لان الموجود
في الذهن حقيقة انما هو الهوية المكتنفة بالعوارض والمشخصات الذهنية لا المرتبة المطلقة ولا الهوية
المكتنفة بالعوارض والمشخصات الخارجية ضرورة امتناع وجود الماهية المطلقة البهمة من حيث
انها كذلك في الذهن وامتناع وجود هوية من حيث مكتنفة بالمشخصات الخارجية بالي صارت
بالموجودة ومشخصة في الخارج واتحاد تلك الهوية الذهنية مع الوجود الخارجي اي حصول الايجاد
كلاهما عارضه لها وتشخصه فلا يكون ح وحدة الهوية الموجودة في الخارج محفوظة في نفس الامر
بحسب وجودها الذهني فلا يكون الموجود في الذهن عين الموجود في الخارج من حيث هما موجودان
بينهما بل يكون غيره لانجرادها عن جميع عوارضها المشخصة فلا يكون هو عينه مطلقا وباقرانا المفروض
او بخلية من ان يكون الموجود في الذهن شخصا ذهنيا محفوظا بعوارض يكون بعد التجريد عين الشخص
الخارجي محفوظا في الذهن وموجودا فيه محفوظا بتلك العوارض قلت تامل ثم قال هذا المورد بل الحق
في الجواب ان يقال للحكيم بان ب مثلا في الخارج هو ما كان في الخارج يستدعي حفظ الذات
والتمايز في الخارج ولا ينفع كونها في الذهن محفوظة ثم الحفظ في الذهن انما ينفع العلم بان ب
كان اولا انه كان في الخارج فلا بد فيه من ان يكون الذات مفقودة في الخارج انتهى اقول
وانت خبير بان اذا لم انحفاظ الذات الموجودة في الخارج في نفس الامر فللمانع ان يقول بكفاية
هذا القدر من بقاء الذات وانحفاظها في صحة الاعادة وعدم الاحتياج في ذلك الى انحفاظها
بحسب الخارج فان المنافي لصحة الاعادة انما هو الاشتينية الصرفة في كلا الوجودين لا الاشتينية
الصرفة في الوجود الخارجي فليتامل وايضا كما ان المعدوم موجود في الذهن كذلك المبدا المفروض
موجود فيه بمعنى ان كون هذا المعدوم الخارجي باقيا في نفس الامر بحسب وجوده الذهني لا يضر كونه
معاد الحدوث الموجود الثاني فانه كما ان هذا المعدوم وهو موجود في الذهن كذلك المبدا المفروض
وهو موجود فيه ضرورة كون جميع الحوادث موجودة في الازمان العالية قبل حدوثها فليس نسبة
الوجود الثاني الى المعدوم السابق الوجود الذي هو ب اولى من نسبة الى المبدا المفروض الذي هو ج

كفرض كون ب اوج متساويين في الماهية ولوازمها في الوجود الذهني ايضا فكما يجوز ان يكون
ب معدا كذلك يجوز ايضا ان يكون مبدا مستأنفا فلا يتميز في الواقع كونه معادا عن كونه مبدا
ومستأنفا هكذا ينبغي ان يقرر هذا الكلام على ما يظهر بالتامل التام ورد ولا يخفى ان معنى تقدم الشيء
على الشيء مطلقا آه تفصيله ان معنى تقدم الشيء على شيء اخر سواء كان تقدمه ذاتيا او زمانيا
ان يكون وجود الشيء الاول متقدما على وجود الشيء الثاني ذاتا او زمانا فنقول لو اعيد المعدوم لزم
تقدمه بالوجود على نفسه تقدما زمانيا واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انه لو اعيد المعدوم
لزم تخلل العدم بين الوجود الخاص ونفسه فلان اعادة المعدوم انما يتصور بان يوجد الشيء ثم ينعدم
ثم يوجد بالوجود الذي كان له سابقا فان الشيء الواحد لا يكون له وجودان خارجيان ازليان وحدة
الشيء في الخارج لا بالاعتبار الوجود وتخلل العدم بين الوجود الخاص ونفسه يستلزم كون العدم سببا
بذلك الوجود سابقا عليه بعينه وهو يستلزم تقدم ذلك الوجود على نفسه بالزمان واما بطلان اللازم
فلان تقدم الشيء تقدما زمانيا بمنزلة تقدمه على نفسه تقدما ذاتيا فكما يحكم العقل ببطلان الثاني
يحكم ببطلان الاول من غير فرق بين كاتين الحكمين منه فكما يصح من الحكم الثاني على ما في صور الدور
يصح منه الحكم الاول على ما فيما نحن فيه وليس ذلك من التناسخ وكيف يكون مثله تناسخا مع ان
البدن يتبدل يوما فيوما بتحليل الحرارة الغريزية بعض اجزائه وورود البدل منه بما يفتدي
به وايضا قد يسقط بعض اجزائه فيتبدل الشكل والاجتماع ح المحالة مع انه لا بعد من التناسخ
ويشير اليه الترمذي فان زيدا مثلا شخص واحد اراد بزيد ما يطلق عليه العرف انه زيد وهو الشكل
المخصوص المحسوس والتحقيق ان زيدا ما يعبر عنه بانا وهو النفس الناطقة المتعلقة بهذا الهيكل
ومنه ذلك التبدلات والمغايرات التي لا تقدح في الوحدة بحسب العرف بشكل ان تلك الاجزاء
المبدلة التي كتسب بعونها العناصر والمعاصي من اول ازمان التكليف الى اخر العمر في مراتب كفو
البدن اما يخرج منها ويلحق منها البدن فيتم او يوجب نقصه هذا الكون فالمحشور ما هو المبدا
كما لا يخفى واما ان يحشر بعضها وهو ما كان البدن مولفا عند الموت فهو مخالف لما يقتضيه
الحكم قال بعض من ارباب الكشف ان اهل الشقاء ينفصل منهم ما قد كان فيهم من ارواح القوى
الانسانية والصفات الروحانية ويتوفر في نشاتهم صور الاحوال المزاجية الحاصلة من
تصورات ولذاتهم والتي يترتب عليها افعالهم في دار الدنيا واقوالهم وينضم الى صورهم ما
تخلل من اجزائهم البدنية في هذه النشاة فان كل ما تخلل من ابدانهم يعود اليهم ويجمع لديهم بصورة
ما فارقهم خلقا او خلقا وعملا وحالا وما يقتضيه ذلك الجمع والتركيب الذي يغلب فيه حكم الصور

على

على الروحانية واهل الجنة بالعكس فان اكثر قواهم المزاجية والصفات الطبيعية وما تخلل من
ابدانهم يغلب بوجه غير شبيه بالمحالة صور روحانية مع بقاء حقيقة الجسم في باطن صورة
السعداء فالباطن هنا مطلق والظاهر مقيد والامر هناك بالعكس فلا يتوهم ان اثباته من
المسائل الحكمية اشارة الى ما يتوهم بعض معاصريه من ان يكون المعاد الجسماني مقصدا خاصا
بها التهدم غير مسلم بل هو من المسائل المشتركة بين التهدم والحكمة على ما صرح به الشيخ في الشفاء حيث
قال ان الحق ان جسماني وقد اثبتنا النبي عليه السلام عن التعرض له وروحاني ونحن نسبة
ووجه سقوط هذا التوهم هو ان هذا المنقول من الشيخ مشعر بان اثبات المعاد الجسماني ليس
من جهة الحكم بل من جهة الشريعة ونظير هذا المنقول من الشيخ هو قوله ان الشرع اغنانا عن
الحكمة العقلية فكما لا يدل هذا القول منهم على ان يكون لفقه من اقسام الحكمة العملية كذلك لا يدل قوله
على ان يكون المعاد الجسماني من المسائل الحكمية وكذا المنقول من كتاب النجاة والشفاء مشعر بان اثباته
للمعاد الجسماني ليس من جهة الحكمة بل من جهة الشرع فقط فان التمسك بالدليل النقلي ليس من وظايف الحكمة
والعلوم العقلية بل هو من وظايف العلوم الشرعية فاثبات ما هو من المسائل الشرعية ليجمع بين الحكمة
والشريعة كما ان القائلين بالمعاد الروحاني والجسماني معا جمعوا بينهما ورد الحكمة في الحساب
مع انه يعلم تفاصيل اعمال العباد اه دفع ما يقال ان محاسبة اعمال العباد انما يكون لمعرفة
كميتها وكميتها معلومة له تعالى لسبق شمول علمه وكونه تعالى عالما بجميع المعلومات فيكون محاسبتها عبثا
ووجه الدفع منع كون فائدة الحساب معرفة كمية الاعمال بل يجوز ان يكون كمية وفائدته تتميم
مسرة المتقين باظهار فضائلهم ومناقبهم وتتميم حسرة الكفار باظهار رضائهم وثوابهم وعقابهم
فان اضحاك الله تعالى ليست معللة بالاغراض فلا يكون كون افعاله تعالى مشتملة على الحكمة والمصلحة
واجبا بحسب الواقع فيصح ان يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يجب عليه شيء فلا يكون
رعاية الحكمة واجبا عليه فلا يستند عما يفعل فاذا لم يكن الحكمة والتزام رعايتها واجبا بحسب الواقع
عليه تعالى فكيف يكون واجبا عليها علينا واما الثالث فلانه يستلزم الخلاء بينهما وذلك لان
الفلك لكونه بسيطا كروي الشكل فلو وجد عالم اخر الخلاء كريا ايضا فيعرض بينهما خلاء سواء كانا متماسين
او متباعدين وهو محال على ما بين في موضعه قلت اذا كانت الجنة فوق السموات السبع وتحت
العرش اشارة الى رد ما استدل به المعتزلة على نفي كون الجنة مخلوقة وهو ان قوله تعالى في وصف
الجنة عرضها كعرض السموات والارض يدل على ان الجنة لا تخلق الا بعد فناء السموات والارض

التمسك بان

والازم تداخل الاجسام وازم ووجه الرد ان يكون عرضا كعرض السموات والارض يتصور
بان يكون فوق السموات السبع وتحت العرش فان عرضها ح لا يجوز ان يكون مساويا
لعرض السموات والارض من غير لزوم التداخل على ما لا يخفى قوله والجواب انه لا يجب عليه رعاية
المصلحة والحكمة بسبب الى ان قول المعتزلة بعدم خلق فعله تعالى عن المصلحة والحكمة انما هو
لاجل زعمهم كون افعاله تعالى معللة بالاغراض ووجوب رعاية المصلحة والحكمة عليه تعالى والجواب
بعدم وجوب رعاية المصلحة والحكمة عليه تعالى رد لما يبنى عليه هذا الوهم فلا يتوجه ما قيل
ان عدم الوجوب لا ينفع ههنا لانه قد مر انه راعى الحكمة والمصلحة فيما خلق وامر واودع
فيها المنافع تفضلا فيجب ان يكون في افعاله حكم ومصلحة بالفعل غاية ان لا يكون شيء
منها موجبا له تعالى بل الفعل بل يكون كل منها فضلا عن الله انتهى على ان الكفار كلهم مخلدون
في النار وما يقال ان الرطوبة التي هي مادة الحيوة تفنى بالحرارة سيما حرارة نار الجحيم فيفضي
الى الفناء ضرورة وايضا ان القوى الجسمانية متناهية فلا يعقل خلود الحيوة وايضا
ان دوام الاحراق مع بقاء الحيوة خروج عن قضية العقل فهو كله مما لا يقول به المحققون
بل هو من القواعد الفلسفية التي غير مسلمة عندهم وخصوصا من القائلين منهم بابدا الحوادث
في القادر المختار خلافا للمعتزلة والخوارج قالوا ان الفاسق يستحق العذاب بفسقه
والعقاب منفرة خالصة دائمة لا ينقطع ابدا والثواب منفعة خالصة دائمة ايضا والجمع بين
استحقاقهما مع كمال الجمع بينهما ممتنع فاذا ثبت للفاسق استحقاق العذاب وجب ان يزول
عنه استحقاق الثواب فيكون عذابه مخلدا والجواب منع كون المطيع والعاصي مستحقين
بالطاعة والمعاصي الثواب والعقاب اذ لا يجب لاحد على الله حق ومنع كون الثواب
منفعة دائمة وكذا العقاب وقال المعتزلة ان صاحب الكبيرة لو لم يتب ليس مؤمنا ولا
كافرا اما الذي ليس مؤمنا فلان الايمان عند بعضهم عبارة عن الطاعات وعند الاخرين منهم
عبارة عن التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالارکان فتارك الطاعات يكون
خارجا عن الايمان واما الذي ليس بكافر فلان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يقيمون عليه الحدود
في الشرب والزنا وقذف المحصنات ولا يحكمون بردته ويدفنونه في مقابر المسلمين
مع اتفاقهم على ان الكافر لا يعامل معه شيء من ذلك وبذلك يبطل مذهب المعتزلة
في انكارهم الشفاعة قالوا لا شفاعة في الكبائر وذرء العقاب بالشفاعة

لا يكون

لا يكون الا لزيادة الثواب ورفع الدرجات والجواب منع دلالته على العموم في الاشخاص والاحوال قال
الامام الرازي في الجواب عن شبهات المعتزلة اجمالا ان دلائلكم في نفي الشفاعة لا بد ان يكون
خاصة في اشخاص واوقات ودلائلنا في اثباتها لا بد ان يكون خاصة بها لانا لا نثبت الشفاعة في
كل شخص ولا في جميع الاوقات والخاص مقدم على العام فانه ترجيح معنا يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة
اذ لا يجوز اسقاط بعض الادلة المتعارضة مهما امكن الجمع بينها بان تحمل ادلة دالة على نفي الشفاعة
كهذه الآية وغيرها من الآيات بالكفار فلا تعارض كقوله وما للظالمين من شفيع وكقوله من قبل ان
يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة قوله وفي الحديث ان الله يقول اشفع تشفع وسل تعط روي عن النبي عم
ان المؤمنين يأتون للشفاعة الى آدم ونوح وابرهيم وموسى وعيسى عليهم السلام ويقول لكل منهم نفسي
نفسي فيأتون فيستأذن على ربي في داره فيؤذن لي عليه فاذا رأيته وقعت ساجدا فيدعني ما شاء
الله ان يدعني ثم يقول ارفع يا محمد قل تسمع واشفع تشفع وكل تعط فارفع رأسي فاثني على ربي بثناء وتحميد
يعلمنيه ثم اشفع فيحد لي حدا فاخرج فادخلهم الجنة حتى لا يبقى في النار الا من قد حبسه القرآن اي وجب عليه
الخلود ثم تلا هذه الآية ان يبعثك ربك مقاما محمودا فقال صلعم هو هذا المقام المحمود الذي وعدنيه
نبيكم صلعم ولا يخفى ان ظاهر هذا الحديث يشعر بان الشفاعة لجميع الناس لكن استشفاعه عليه السلام بقوله امتي
على ما روي في اكثر الاحاديث يدل على ان الشفاعة عم لامته خاصة الا ان يقال ان شفاعته صلعم
في الامة خاصة فهو لسائر الناس حقيقة لكن يرد عليه ان يقال كيف يتأتى تباعد سائر الانبياء
عليهم السلام عن شفاعة امتهم وشفاعة صلعم لهم فالوجه ان يقال ان الانبياء عم لم يتباعدوا عن نفس
الشفاعة انما يتباعدوا من البراءة بها وسؤالهم ابداء بالشفاعة وهذا هو السيادة المذكورة في حديث
ابي هريرة رض حيث قال عم انا سيد الناس يوم القيامة فان الانبياء عليهم السلام لما رجوا في البراءة
تباعدوا الى ان يشفع هو صلعم لامته ثم يشفع سائر الانبياء عم لامهم ففتح بشفاعة الانبياء شفاعته عم
ثم الاحياء في القبر واحياء العصاة في القبر يكون تعذيبهم وذلك يضر في البنية الذي لا يكون على ملة
نبي اخر ولما الذي كان على ملة نبي اخر فيصح السؤال عن نبيه كما يسمع عن دينه كبعض الانبياء من بني
اسرائيل فانهم كانوا على ملة موسى عم ولا يلزم ان يرى اثر الحيوة فيه اشارة الى دفع ما يقال ان
عذاب القبر اذا كان باحياء الميت في القبر لو جب ان يرى اثر الحيوة في القبر او في بدن الميت
بعد الموت كما يرى قبله لان الحال في الوقتين واحدة مع انا نشاهد الكافر وصاحب الذنوب
الكبيرة في القبر ونرى فيهما مدة ولا نشاهد اثر الحيوة فيهما اصلا ووجه الدفع ان كونه حيا

لا يوجب رؤية اثر الحيوة فيه بهذه العين فان هذه العين لا تصلح لمشاهدة الامور الملكوتية
التي من جملتها الاحوال المتعلقة بالاخرة فيجوز ان يحيي الميت ويشاهد احواله الامور الملكوتية
فينعم ويعذب ولا يشاهد حيوته وما يصل اليه من تلك الامور كما ان النايم قد يشاهد في منامه حية
بلدغة فيتالم بذلك ويصب عرقا وقد ينزع من مكانه ونحن لا نشاهد تلك الحية ولا ذعرها
قوله والصفات المهلكات تنقلب موذيات ومؤلمات اه وقال فيه ان احداد الحيات والعقارب
بعدد الاخلاق المذمومة من الكبر والرياء والحسد والغل والحقد وساير الصفات فان لها
اصولا معدودة ثم تنشعب منها فروع معدودة ثم تنقسم فروعها باقسام تلك الصفات
باعيانها الى المهلكات وهي باعيانها تنقلب عقارب وحيات فالقوي يلدغ لدغ التنين والضعيف
يلدغ العقارب وما بينهما يوذي ايذاء الحية فارباب القلوب والبصاير يشاهدون
بنور البصيرة هذه المهلكات وانشعاب فروعها الا ان مقدار اعدادها لا يتوقف عليه الا بنور النبوة
قوله الاول ان يكون فعل الله او ما يقوم مقامه من الترك وذلك لان التصديق من الله لا يحصل بما
ليس من فعله والترك الذي يقوم مقام فعله مثل ما قال بعض الناس اضع يدي على راسي وانتم لا تقدرون
على وضع ايديكم على رؤسكم ففعلوا وعجزوا فانه معجز دال على صدقه وليس لله تعالى ثم فعل فان عدم خلق
القدرة فيهم على الاذكر الوضع ليس فعلا له تعالى بل هو عدم صرف وبعضهم جعل الترك عبارة عن الكف
فيكون فعلا فلا حاجة الى قوله وما يقوم مقامه قوله الثاني ان يكون خارقا اذ ما يكون
معتادا كطلوع الشمس في كل يوم وبرد الهواء في وقت ربيع لا يكون تصديقا من الله تعالى
لدعوى النبي صلعم بل الكاذب في دعوى النبوة يساويه في ذلك قوله الثالث ان يتعذر
معارضته فان ذلك حقيقة الاعجاز قوله الرابع ان يكون مقرونا بالتحدي ليعلم انه تصديق له
قوله بان يكفي قرائن الاحوال مثل ان يقال لمدعي النبوة ان كنت نبيا فاظهر معجزا فدعا الله تعالى
فاظهره فيكون ظهوره دليلا على صدقه ونازلا منزلة التصريح بالدعوى الخامس ان يكون
موافقا للدعوى فلو قال معجزتي ان احييت فعل معجزا اخر كشق الجبل مثلا لم يدل على صدقه
لعدم تنزله منزلة تصديق الله اياه قوله فلو انطق النصب او حيوان قال ان ينطق هذا النصب
قوله السابع ان لا يكون المعجزة متقدما على الدعوى لان التصديق قبل الدعوى لا يعقل فلو قال
معجزتي قدرة الله على يدي قبل لم يدل على صدقه ويطالب بالاتيان بذلك الخارق بعد الدعوى فلو عجز
كان كاذبا قطعا قوله الخوارق المتقدمة على دعوى النبوة كرامات اشارة الى دفع ما يقال انه يجوز

ان يكون

ان يكون المعجزة متقدمة على دعوى النبوة ككلام عيسى في المهد وتساقط الرطب الجني عليه من النخلة
اليابسة وكذا اظلة الغمامة على محمد عم وتسليم الحجر والمدر عليه فان كل ذلك معجزات متقدمة على
دعوى النبوة ووجد الدفع ان امثال تلك الخوارق كرامات يجوز ظهورها على الاولياء والانبياء قبل
نبوتهم لا يقصرون عن درجة الاولياء فيجوز ظهورها عليهم بعد وسيأتي ارهاصات وتاسيسات
للنبوة فالايات الدالة على الاوامر والنواهي اما الاوامر كقوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة وكلا منها
رغدا واما النواهي كقوله ولا تقربا هذه الشجرة فهو بالوحي لا غير والوحي لا يكون الا الى
الانبياء لا غير وكون هذا الوحي قبل بعثته لانه اختصاص الوحي بما هو نبي في وقت ما فافهم
واعلم ان السمنية واكثر البراهمة ينكرون النبوة مطلقا وما استدلوا به عليه هو ان الرسول
من جنس المرسل اليهم وجوهر النوع واحد وتفضيل احد المتساويين على الاخر وعلى من هو بصفته
حيف ومحابات وخروج عن الحكمة والجواب عنه منع كونه خروجا عن الحكمة ومنع كون احد
بصفته فلم يقدروا عليه وما نقل عن مسيلمة الكذاب الفيل ما الفيل وما ادريك ما الفيل له
ذنب وخرطوم طويل اه وكذا قوله والزارعات زرعا والحاصدات حصدا فالطاحنات
طحنا فليس من المعارضة في شيء بل محكمات مستقلة وسرقة باردة من قوله تعالى القارعة ما القارعة والنا
زعات غرقا والكاشطات نشطا الاية والسورة تقابل المعارضة مع انه ركيك على ما لا يخفى
فسواء كان المجازة للاسلوب البديع والتاليف العجيب المخالف لما يعهده فصحاء العرب في كلامهم
فان قلت فعلى هذا كيف يثبت نبوة صلعم على غير العرب قلت من حيث انهم اذا افشوا علموا ان العرب
الذي بعث فيهم النبي عم كانوا افصح العرب واعرفهم بالبلاغة واقدرهم على ساير اوزان الكلام وانهم
كانوا احرص الناس على تكذيبه صلعم وانه نشا فيهم وهم يعرفون اهل مجالسته ومحادثته في طعنه
واقامته وانه ما كان يتلو قبله من كتاب ولا يخطه بيمينه وانه مع ذلك اتى بما عجزوا عن مثله او بمثل سورة
من مثله بحيث اجتمعوا متفرقين فعجزوا عن ذلك فكما ان حجة موسى وعيسى عم قامت على من لم يشاهدهما
ولا طلب لعلمهم بانهما عليهما السلام تحديا ابطال السحر واعظم سحر اعجاز اتيا به فعجزوا عن ذلك مع الحرص
على التكذيب فعلم بذلك انه معجز على ان المعجزات مغايرة للقران من شق القمر ونبوع الماء بين اصابعه
وارواء قريب من ثمانين نفرا منه واشباع الخلق الكثير من طعام قليل وكلام الجمادات وتسبيحهم
فيه وحنين الجذع وشكاية الناقة واظلال الغمامة فوقه عم وشهادة الشاة المسمومة وشهادة
الذئب له بالنبوة وشهادة الناقة ببراءته عم عن السرقة واخباره عن الغيب واحواله قبل النبوة

وبعدها وهو انه عم لا يكذب قط لا في امور الدنيا ولا في امور الآخرة وانه عم لم يقدم على فعل قبيح لا قبل النبوة
ولا بعدها وان كان في غاية الفصاحة الفصاحة وغير ذلك وخلق عظيم حيث كان في غاية الشفقة
على امته وفي غاية السخاوة وكان عديم الالتفات الى زخارف الدنيا وكان مع الفقراء والمساكين في غاية
التواضع ومع الاغنياء وارباب الثروة في غاية الترفع كقوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين
اي اخرهم الذي ختمهم او ختموا به على قراءة عاصم بالفتح واما نزول عيسى عم ومتابعته شريعته فهو
مما يؤكد كونه صلى خاتم النبيين لانه اذا نزل كان على دينه على ان المراد انه عم اخر من نبي ولا
نبي بعده والعصمة عندنا ان لا يخلق الله تعالى عنهم ذنبا ولكن بناء على اصل الاشاعرة من استناد الاشياء
كلها الى الله تعالى ابتداء وكونه فاعلا مختارا وعند الفلاسفة ملكة تمنع الفجور وذلك بناء على ما ذهبوا
اليه من القول بالايجاب واعتبار استعداد القوابل كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى اذ لو جاز
عليهم الفسوق والافتراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلائل المعجزة وهو محال وجوزه القاضي والامام ابو بكر
فانه ذهب الى انه غير داخل في التصديق المقصود بالمعجزة فان المعجزة انما دلت على صدقه فيما هو
متذكره عامدا اليه وما كان من النسيان وغلبة الظن فلا دلالة على التصديق فيه فلا يلزم
من الكذب هنا لا ينقض الدلالة لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية اي عند الخوف من القتل على الاصرار
على الايمان بل اوجبوا ذلك لان عدم اظهار الكفر يوجب القاء النفس في التهلكة وانه حرام لقوله تعالى
ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة ورد ذلك بان اولى الاوقات للتقية هو اول ابتداء الدعوة للضعف بسبب
قلة الموافقة وعدمها وكثرة المخالفين وايضا ما ذكروه منقوض بدعوة ابرهيم وموسى فرعون
نمرود وفرعون مع كثرة خوف الهلاك قلت هذا الكلام لا يخفى ما بين اوله واخره من التنافي
اذ اولا صريح في انه يجوز ان يصدر عن الانبياء عليهم السلام عمدا بعد البعثة ما يشعر بمعصية
واخرا في عدم جواز صدوره عنهم بعد البعثة وهم افضل من الملائكة العلوية اي السماوية
عند اكثر الاشاعرة واستدلوا عليه بوجوه الاول قوله تعالى اذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم
الاية فقد امروا بالسجود وامر الادنى بالسجود للافضل هو السابق الى الفهم وما كان
فهو على خلاف الحكمة لان السجود اعظم انواع الخدمة واحترام الافضل للمفضول مما لا يقبله العقول
واذا كان ادم عم افضل منهم كان غيره من الانبياء كذلك اذ لم يقل احد بالفصل والثاني
ان ادم عم انبأهم بالاسماء وبما علمه من الخصائص والمعلم افضل من المتعلم كسوق الاية ينادي
على ان الغرض اظهار ما خفي عليهم من افضلية ادم ودفع ما يتوهمونه فيه من النقصان وكذا

قال الله

قال الله الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض وبدا يندفع ما يقال من ان ام ايضا على صاحبه اضافي العلم بالاسماء
لما شاهدوا من اللوح وحصلوا في الازمنة المتطاولة والانظار المتوالية والثالث قوله تعالى ان الله اصطفى
ادم ونوحا وآل ابرهيم وآل عمران على العالمين وقد خص منه آل ابرهيم وآل عمران غير الانبياء بدليل الاجماع
فكذا ادم ونوح وجميع الانبياء عليهم السلام مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا تخصيص للملائكة
من العالمين ولا حجة لتفسيره بكثير من المخلوقات والرابع ما اشار اليه بقوله لان عبادة الملائكة
فطرية لا مزاحمة لهم عنها وتفصيله ان للبشر شواغل من الطاقات العلمية والعملية كالشهوة والغضب
وسائر الحاجات الشاغلة والموانع الخارجة والداخلة والمواظبة على الطاعات وتحصيل الكمالات بالقهر
والغلبة على ما يضاد القوة يكون اشق وافضل وابلغ في استحقاق الثواب ولا معنى للافضلية
سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة وعلى هذا اي على ما قلنا من ان المراد بالافضل اكثر ثوابا
وهم الذين قال الله تعالى فيهم اكانوا الفا وثلثمائة او اربع مائة او خمس مائة يا رسول الله
على ان تقاتل اقرينا ولا يفروا عنهم وكانوا عم جالسين تحت شجرة وسدرة في الحديث وبالصفات
المذكورة في الاستدراج وفي القاموس استدرجه خدعه وادناه حتى تركه يدرج على الارض واستدراج
الله العبد انه كلما جدد خطيئة جدد له نعمة وانساه الاستغفار او ان ياخذ قليلا قليلا ولا يباغته
وقيل المستدرج المستدعى هلكته مشتق من الدرج وهو الهلاك كما قال الله تعالى فلما نسوا
ما ذكروا به اي ان الكفار لما نسوا ما ذكروا من البلاء والضراء ولم يتضرعوا الى الله ولم يتوبوا
عن ذنوبهم لقساوة قلوبهم واعجابهم باعمالهم التي زينها الشيطان لهم فتحنا عليهم ابواب كل شيء
من انواع النعم استدراجا من اوجه عليهم بين توبة الضراء والسراء وامتحانا لهم بالشدة
والرخاوة وازاحة للعلة او مكرا بهم لما روي انه عم قال مكر بالقوم ورب الكعبة حتى اذا
فرحوا اعجبوا بالنعم ولم يزيدوا على البطر والاشتغال بالنعم عن المنعم والقيام بحق اخذناهم
بغتة فاذا هم مبلسون اي متحيرون وايسون والابلاس الحزن المعترض من شدة اليأس فقطع
دابر القوم الذين ظلموا اي اخرهم بحيث لم يبق منهم احد والدابر هو التابع للشيء من خلفه كالولد
وقال الاصمعي الدابر الاصل يقال قطع الله دابره اي اذهب اصله والحمد لله رب العالمين على اهلاكهم
فان هلاك الكفار والعصاة من حيث انه تخليص لاهل الارض من شؤم عقائدهم وانما لهم نعمة جليلة
يجب ان يحمد عليها والدليل على حقيتها قصة يم واصفين برخيا وقصتها انها جلست بلا ذكر
ووجد الرزق عندها لكسب وساقطا رطب عليها من النخلة اليابسة وجعل هذه الامور معجزات

لزكريا ع وارثا صالحا يعني عم مما لا يقدم عليه منصف وقصة آصف احضاره عرش بلقيس في طرفة عين
من مسافة بعيدة مسيرة شهرين ولم يكن ذلك معجزة لسليمان ع اذ لم يظهر على يده مقارنا لدعواه النبوة
واعلم ان مسئلة الامامة ليست من الاصول التي يجب على كل مكلف معرفتها عند اهل السنة والجماعة
بل عندهم من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين اذ نصب الامام عندهم واجب على الامة سمعا والامامة
هي خلافة الرسول صلعم في اقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على كافة الامة لقيه
النبي عم بذلك وكانه لما رجع رسول الله صلعم ليلة اسرائه اخبر قريشا بالقصة فتعجبوا استحالته وارتد ناس
ممن امن به صلعم وسعى رجال الى ابي بكر وقالوا هل لك في صاحبك يزعم انه اسري به الليلة الى البيت
المقدس فقال اوقد قال قالوا نعم قال لئن كان قال ذلك فقد صدق وقالوا تصدقه انه ذهب الى البيت
المقدس في ليلة وجاء قبل ان يصبح قال اني لاصدقه بما هو ابعد من ذلك فسمي ابا بكر الصديق لذلك
والحق عند الجمهور نفيها اي نفي النصوص وذلك لانه لو كان على امامة علي نص من الكتاب والسنة
لاظهروه فانقادوا كما كانوا ينقادون لسائر نصوص الكتاب والسنة عليها كان عادتهم من انقيادهم
لاوامر الله واوامر رسوله صلعم وانما لما لم يكن اجماعهم على امامة ابي بكر رضي الله عنه بل فارقوه
لما عهد عادتهم بذلك خامر الدين لا يقال انهم لم ينازعوا واعرضوا عنها تقية لانا نقول ان عليا رضي الله عنه
كان في غاية الشجاعة والغلبة في الامور الدينية وفاطمة رضي الله عنها مع علو نسبها وزوجها والحسن والحسين رضي الله عنهما
مع كونهما سبطي رسول الله صلعم وولداه والعباس مع علو مرتبته موجاهد وانه قال لعلي اهدد يدك
ابايعك حتى يقول الناس عم رسول الله صلعم تابع ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان والزبير مع شجاعته كان معه
حتى قيل انه سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وقال ابو سفيان ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي
عليكم تيمي والدولة لملة الوائلي خيلا ورجلا وكرهت الانصار خلافة ابي بكر رضي الله عنه فقالوا
للمهاجرين منا امير ومنكم امير فقال ابو بكر منا الامراء ومنكم الوزراء واحتج عليهم بقوله الائمة
من قريش فظهر انه لو كان على امامة علي رضي الله عنه نص لاظهروه وتنازعوا مع ابي بكر رضي الله عنه كيف وابو بكر
كان شخصا ضعيفا لا مال له ولا شوكة ولا رجال فاني يصلح لامتناع المنازعة تقية
ثم عمر الفاروق بين الحق والباطل بانه الصائب عن ابن عباس رضي الله عنه ان منافقا خاصم يهوديا
فدعاه اليهودي الى النبي عم ودعاه المنافق الى كعب بن الاشرف ثم انهما احتكما الى رسول الله صلعم
فحكم لليهودي فلم يرض المنافق فقال نتحاكم الى عمر رضي الله عنه فقال اليهودي لعمر رضي الله عنه
قضى لي رسول الله صلعم ولم يرض بقضائه وخاصم اليك فقال عمر للمنافق اكذلك فقال نعم فهل لكما حاجة

اخرجا اليكما فدخل واخذ سيفه ثم خرج فضرب عنق المنافق حتى برد وقال هكذا اقضي لمن لم يرض بقضاء الله تعالى
ورسوله فنزل قوله تعالى الم تر الى الذين يزعمون انهم امنوا بما انزل اليك وما انزل من قبلك يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت
فقال ان عمر فرق بين الحق والباطل فهو الفاروق فان صيغة افعل للزيادة في معنى المصدر بوجه ما اعلم من ابي بكر
من جميع الوجوه او من جميع صفات الفضائل من حيث المجموع وذلك لان الحدث المعتبر في الفعل والمشتق في قوة النكرة
فيكون مفاده الفرد المنتشر فاذا تحقق الزيادة في فرد منه تحقق الزيادة في مدلول الفعل ولذلك جاز ان يقال مثلا زيد
اعلم من عمرو في العلاج وعمرو اعلم منه في الطب وقيل والذي وقع الخلاف فيه هو الرجحان بهذا الوجه اشارة الى
دفع ما ارد عليه من المسلمين اختلفوا في افضلية بعض الصحابة على بعض فذهب السنة الى ان ابا بكر رضي الله عنه
افضلهم وهو على اثبات ذلك ان غيره من الصحابة ليس بافضل منه وصفوا ان يطلق عليه افضلية الافضلية
على غيره من الصحابة وذهب الشيعة الى ان عليا رضي الله عنه افضلهم وهو على ذلك ان غيره من الصحابة ليس افضل
منه ومنعوا ان يطلق الافضل على احد غيره من الصحابة فلو كان صيغة افضل موضوعة للزيادة في معنى
المصدر بوجه ما لا للطبيعة من حيث هو بصح ان يكون كل منهما افضل من الآخر فلم يتم هذا الخلاف والبناء
والمنع ووجه الدفع على ما في حواشيه على شرح التجريد هو انهم انما اختلفوا في الافضلية بالمعنى الذي توهمه
المورد اذ لا ينكر احد من اهل السنة رجحان علي كرم الله وجهه في كثير من الفضائل بل في اكثر الفضائل
والايمان في اللغة التصديق مأخوذ من الامن كانه امن المصدق من التكذيب والمخالفة
هذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري واتباعه واما على مذهب غيرهم فمذهب الكرامية الى انه كلمتا
الشهادتين وقال طائفة انه التصديق مع الكلمتين وقال قوم انه الخصال الجوارح وهم من قال
انه الطاعات باسرها فرضا كان او نفلا وذهب الجبائي وابنه واكثر معتزلة البصرة الى انه الطاعات
المفترضة دون النوافل وبعض السلف والمحدثون كلهم الى انه مجموع هذه الثلثة اعني التصديق
بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان ولا تنفعه المعرفة القلبية من غير اذعان وقبول اشارة
الى رد ما ذهب اليه الامامية وجهم بن الصفوان وابو الحسين الصالحي من ان الايمان هو المعرفة
اي معرفة الله تعالى والاعتقاد بما له من الصفات والاعتقاد بما جاء به النبي عليه السلام سواء كان مع التسليم
والانقياد او لا يكون والدليل على خروج التلفظ بكلمتي الشهادتين عن الايمان ولعله العالم
يقرأ والدليل على خروج التلفظ بكلمتي الشهادتين والعمل عن الايمان مع ان الادلة المذكورة تدل
على خروج العمل ايضا اشارة الى ان المقصود هنا هو الرد على القائلين بكون الايمان بكلمتي الشهادتين
والقائلين بكونهما جزءا منه كما ان المقصود في الثاني هو الرد على القائلين بكون الايمان هو الاعمال

والقائلين بكون الاعمال جزءا منه وقس عليه الانسان المعين كزيد فان المعتبر فيه بحسب الشرع والعرف هو
القدر المشترك بين مجموع ما فيه وفي بنيته من الاجزاء التي لها مدخل في حيوته وغيرها وبين مجموع الاجزاء التي لها
مدخل في حيوته ومنه ظهر سر ما سبق في بحث المعاد من كون زيد شخصا واحدا محفوظا وحدة الشخصية من اول عمره
الى آخره بحسب العرف والشرع ويؤاخذ بهذا المتبدل لان الواردة عليه بالزمة قبلها وهو بحث لفظي فان يرى
كون لفظ الايمان موضوعا للقدر المشترك بين التصديق وبين التصديق وح الاعمال يكون اطلاقه على
الاعمال عنده حقيقة ومن لا يرى بوصفه الا التصديق الذي هو سببها يكون اطلاقه عليها مجازا عنده
الرابع ان يكون الاعمال خارجة عنه بالكلية اي لا يكون الاعمال اجزاء حقيقة ولا عرفية ولا سببية عنه
والمعلوم ان الاسلام هو الانقياد والظ فان لفظ الاسلام ينبئ عن التسليم والانقياد ويدل عليه
ايضا قوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فان المراد هو الاستسلام والانقياد
الظاهر والاسلام الكامل لا يكون الا مع الايمان والاتيان بالشهادتين آه فلذلك لقول النبي عم
حين سئل عنه خبر عليه السلام عن الاسلام وقال الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله
وتقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم الرمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا بما هو
احد قسمي العلم وهو الاذعان بان السنة واقعة او ليست بواقعة ويعبر عنه في الفارسية بكرويدن
على ما صرح به الشيخ الرئيس في كتابه المسمى بدانشنامه حيث قال اعلم دانش وكونه است بكي دريافتن
وسيدن وانرا بتازي تصور خوانند ودوم كرويدن انرا بتازي تصديق خوانند والاقرب
ان يفسر التصديق بالتسليم الباطني وانقياد القلبي وتفسير التصديق بهذا المعنى صرحات الامام
محمد الغزالي في بعض تصانيفه ويعضده ما قيل ان التصديق ان نسب باختيار كان الصدق
الى احد وهذا القيد يميزه عن التصديق المنطقي المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار كما اذا ادعى
النبي النبوة واظهر المعجزة فوقع في القلب صدقه ضرورة من غير ان ينسب اليه احد اختيارا فلا يقال في اللغة
انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا وهم الذين اعتقدوا بقلبهم دين الاسلام وانما لم يكفر احد منهم
لان المسائل التي اختلفوا فيها ككون الله تعالى عالما بعلم وموجد افعال العبد غير متعين ولا حجة
وككونه مرئيا او لا لم يبحث النبي عم عن اعتقاد من حكم بالخلاف فيها ولا الصحابة رض ولا التابعين
فعلم ان صحة دين الاسلام لا يتوقف على معرفة الحق في تلك المسائل وان الخطاء فيها لا يقدح في حقيقة
الاسلام فعلى كان او قولا بيان لما يعلم من نفي الصانع ان كان الاجماع عند الى الظن
لا يثبت ايضا القائلون بحجية الاسلام اتفقوا على انه لا يجوز الاجماع الا عن مستند من دليل قطعي او امارة

لان

تجتمع امتي

لان عدم المستند يستلزم الخطاء فلو اجمعوا عن مستند لزم اجماع الامة على الخطاء وهو باطل لقوله عم لا تجتمع امتي
على الخطاء وقوله عم لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله عم يد الله على الجماعة وغير ذلك فان كل واحد منها وان
كان احاد الكن القدر المشترك بينها متواتر وشرط بعضهم في حقوق الناس والمظالم قال الشرط في
صحة التوبة عن مظلمة هو الخروج عن المظلمة وقد يقال الاقلاع في الحال لا يكون بدونه يعني لا حاجة
الى اخذ في مفهوم التوبة هذا القيد اي اشتراط المظالم في حقوق الناس لان الاقلاع عن المعصية
في الحال لا يتاتى بدون رد المظالم وقيل هو واجب براسه ولا مدخل له في اصل التوبة قال الامدي
اذا اتى بالمظلمة كالقتل والضرب مثلا فقد وجب عليه امران التوبة والخروج عن المظلمة وتسليم
نفسه مع الامكان ليقتص منه ومن اتى باحد الواجبين لم يكن صحة ما اتى به متوقفة على الاتيان
بالواجب الاخر كما لو وجب عليه صلوتان فاتى باحديهما دون الاخرى وعندنا هي التي شرط في
حصول التوبة اما الاول فلما قال الامدي التوبة مامور بها فتكون عبادة وليس من شرط صحة
العبادة الماتي بها في وقت عدم المعصية في وقت اخر بل غايته انه اذا ارتكب ذلك الذنب مرة ثانية
وجب عليه توبة اخرى عنه واما الثاني فلان الندم اذا لم يصدر عن شمائنا في ندمه كان ذلك الندم
في حكم العدم لان الشارع اقام الامر الثابت مقام ما هو حاصل بالفعل كما في الايمان فان
الناس هم مؤمنين بالاتفاق ولان في التكليف بالاعادة حرجا وهو منفي في الدين قال الامدي
مهما صحت التوبة ثم تذكر الذنب لم يجب عليه تجديد التوبة لانا نعلم بالضرورة ان الصحابة رض
ومن اسلم بعد كفره كانوا يتذكرون ما كانوا فعلوه في الجاهلية من الكفر ولا يجددون الاسلام والايمان
فكذا الحال في كل ذنب وقت التوبة عنه لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا والامر للوجوب على
ما تقرر في موضعه والصحيح هو الثاني وذلك لان التوبة كسائر الواجبات فان المامور بكل الواجبات
قد ياتي ببعضها دون بعض ويكون الماتي به صحيحا في نفسه بلا توقف على غيره مع ان العلة المقتضية
للاتيان بالواجب هي كون الفعل حسنا واجبا لان احاد الصحابة والتابعين كانوا يامرون
بالمعروف وينهون عن المنكر وبه ثبت انه لا يختص بالولاة ولا بالعلماء بل يجوز لاحاد الرعية و
العوام الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بالقول والفعل لكن اذا
اختص مدركه بالاجتهاد فليس للعوام فيه امر ونهي بل الامر فيه موكول
الى اهل الاجتهاد تمت الرسالة المنسوبة الى مولانا موسى
الخلخالي بمكة احد وستين والف من
الهجرة النبوية على يد احقر الطلاب محمد بن
حسن بن سليمان غفر الله لهم ولمن دعا
لهم وللمؤمنين والمؤمنات برحمتك
يا ارحم الراحمين